مُلجمة المجسّمة

تأليف

الإمام علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي

(٧٧٩- ٨٤١ هـ)

رحمه الله تعالى

تحقيق

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

دار الذخائر

بيروت لبنان

مُلجمة المجسّمة

تأليف

الإمام علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي

(٧٧٩- ٨٤١ هـ)

رحمه الله تعالى

تحقيق

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

دار الذخائر

بيروت لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالـمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن والاهم والتزم هذا الدين الحق، اللهم آمين،

وبعد،

فإن طالب العلم ليفرح إن وقع على بعض المعارف والتدقيقات في العلوم التي يشتغل بها، ويعتبر ذلك أعلى وأجل من الشهوات الحسية، ولكم غمرني الحبور والسرور عندما أرسل إليّ صديقنا وأخونا الدكتور أبو بكر سيفل مدير دار الحكمة في استانبول ـ تركيا، نسخة من كتاب الإمام العلامة علاء الدين البخاري، وأنا أشكره على مبادرته هذه، وأدعو له بالتوفيق في العمل على خدمة منهج أهل الحق في فهم الدين الحق، والعمل به، وكنت لما قمت بتحقيق كتاب عقيدة علاء الدين البخاري، وحاولت حصر كتبه، لم أظفر بأحد اطلع على هذا الكتاب، فحسبتها من الكتب التي ضاعت وفقدت، ولكن الله أكرمنا بها كما ترى.

ولما كنت قد انتهيت في السنة الماضية من خدمة كتاب عقيدة علاء الدين البخاري، ودققت نصه بحسب قدرتي، فقد كان عندي نسخة واحدة مدققة منه نسخة واحدة مدققة، كمـا أشرت في مقدمة الكتاب الذي طبع في دار الضياء في الكويت، فقد عزمت فوراً لما صارت مخطوطة (ملجمة المجسمة) بين يديّ على

العمل على خدمة هذا العالِـم الجهبذ، بأن أقوم بطباعة كـتابه في أقرب وقت، وأن أكتب تعليقات على بعض المواضع، فالمهتم بهذا العلم الشريف، يستغني عن كثير من الشرح عليه لوضوحه وترتيبه اللطيف المتقن.

ولم يمنعني من الإقدام على نشره لما وجدت النسخة التي بين يدي لا تشتمل إلا على المقدمة التي مهَّد الإمام العلاء البخاري بها لكتابه في الرد على ابن تيمية، فقد قال: «كما نفحت هذه الرسالة المترجمة بملجمة المجسمة نفحة أبهرت ضعلة بقبقته المتأثمة، منطوية على ما يُفتَقَر إليه من القواعد والأصول، مشتملة على مقدمة وأربعة فصول» اهـ ثم قال: «أما المقدمة ففيها أربعة أصول» اهـ والموجود في هذه النسخة هو المقدمة فقط، مشتملة على أربعة أصول، فالمفقود من الكتاب أربعة فصول كاملة، على أن المتقن ليعرف أن ما قرره العلاء في المقدمة أصول كافية لهدم أسس المذهب التيمية لمن تمعن وتعقل ما يقال له.

ذكر الإمام البخاري في هذا الكتاب أنه لما عرف مذهب ابن تيمية في أثـناء زيارته للشام، ودرسه، أدرك أنه يقوم على أربعة أصول غلط فيها ابن تيمية وفرع عليها مسائل كثيرة، واغتر به المغترون، ثنتين من مسائل العقيدة، أولاهما: تنزيه الله تعالى عن قيام الصفات الحادثة به، وعن التشبيه والتجسيم والتركيب ونسبة الأركان والأعضاء إليه، والثانية منهما: القول بفناء النار، ومن المعلوم أن القول بالتنزيه وبقاء النار من الأمور المقطوع بها في عقائد الإسلام، وخرق المقطوع يؤدي إلى خلخلة دعائم الدين، وإن صدر من مدَّعي الاجتهاد، فإن دعوى الاجتهاد المؤدية إلى مناقضة المقطوع بأنه من الدين، ما هي إلا عبارة عن إبطال لأركان الدين إذا فرضنا التسليم من المناقض بقطعية ما نفاه، أو دعوى أن ما يعلمه المسلمون قطعياً معلوماً من الدين عبر هذه القرون المتواترة، هو في الحقيقة غير مقطوع به، وهذا يؤدي إلى تضليل

الأمة، وإلى فتح أبواب النفي في أمور أخرى يدرك عامة الناس فضلاً عن العلماء أنها قطعية. وهذا يؤدي إلى السفسطة في الدين. وهو ما بدأنا نراه بأعيننا عندما سمعنا بعض مدعي الاجتهاد يزعم أن الشريعة التي أنزلت على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام لا يخاطب بها، ولا يؤمر باتباعها والعمل بها إلا المسلمون، أما اليهود والنصارى، فلا يلزمهم اتباع سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام في الشريعة، بل يكفيهم الاعتراف بنبوته، والبقاء على ما هم عليه من الديانات الباطلة المحرفة، وزعم أن هذا هو التجديد المنتظر للدين الإسلامي، وليت شعري، إذا لم يكن من المعلوم من الدين بالضرورة أن اليهود والنصارى بل العالم كله، والناس أجمع، مأمورين باتباع سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام في أصول الشريعة وفروعها، فما هو المعلوم من الدين إذن، وإذا صح لهم أن ينفوا كون هذا الأمر من الدين، فما الذي يتبقى صامدا أمامهم من إماتة أركان الدين وأصوله!

ومن المنطلق نفسه، رأى الإمام علاء الدين البخاري أن السكوت عن ابتداع ابن تيمية، فيما يتعلق بأصول الدين وعقيدة الإسلام، لا يحسن، ولا يبنغي عدم تناوله بالإبطال والرد والتنكيل. فقام بتألف هذه الرسالة.

وأما المسألتان الفرعيتان اللتان أشار إليهما الإمام البخاري في هذا الكتاب، فهمـا منعه لشد لرحال لقبور الأنبياء عليه الصلاة والسلام، والثانية: عدُّه الطلاق الثلاثة دفعة واحدة غير واقع، فجحد وقوع الثلاث إذا أرسل جملة واحدة حسب عبارة العلاء البخاري.

فقام العلاء البخاري بتأليف هذا الكتاب للرد على هذه المسائل الخطيرة، وذلك لهدم المذهب المنحرف عن الفهم الصحيح، وبيان بطلانه في نفوس الناس.

وبين العلاء البخاري أن بعض ما دفعه لكتابة هذا الرد هو أن بعض من ردّ على ابن تيمية لجأ إلى طريقة المعارضة لأدلة ابن تيمية، ولم يشتغل بحل شبهه، ومنع ما استدل به، ليبطلها من أصلها، ويقول العلاء إن هذا الطريق ـ أعني المعارضة ـ مع سلامته في نفسه، إلا أنه إن لم يشفع بالمنع والنقض، فقد يتوهم بعض الضعفاء أن أدلة ابن تيمية لم تكن قوية عندما يرى لجوء خصمه إلى مجرد معارضته، ولو كانت في نفسها ضعيفة، لقام بنقضها أو منعها من أصلها.

ولذلك أراد الإمام العلاء الرد عليه باستعمال الطرق الأصول في المجادلة بالتي هي أحسن. فقام بتأسيس أربعة أصول إذا انتفت بطلت أركان مذهب ابن تيمية.

وفي هذه الأصول: بين انبناء الشرع على العقل، وعدم معارضته لـما يقطع به العقل، ولزوم الجزم ببطلان التسلسل في الماضي من جملة ما يقطع به العقل، وهذا الأمر من الأمور العظيمة التي يقول بها ابن تيمية، فهو يعتبر أن التسليم بالتسلسل في الماضي من أهم الأمور التي يتميز بها ما يسميه مذهب السلف، وليس هو مذهبا للسلف، بل مذهبه هو، ومذهب بعض المجسمة، وعلى هذا الأصل أقام قوله بقيام الحوادث بالذات الإلـهية، أي الصفات الحادثـة الأفراد القديمة النـوع، كالكلام والغضب والرضا، وما يسميه بصفات الأفعال، وهي عنده في الحقيقة أفعال يفعلها الله تعالى في نفسه، ويوجدها في ذاته بقدرته وإرادته، يعتبرها ابن تيمية كمالات يتكمل بها الله تعالى شيئاً فشيئاً!!

ومن هذه الأصول التي تكلم عليها العلاء البخاري لزوم كون الله تعالى غير مركب ولا متعدد في نفس الأمر، فالتركب والتعدد مستلزمان للافتقار، والله هو الغني الحميد. وذكر لزوم نفي كون صفات الله أعياناً، وهو الأمر الذي يثبته ابن تيمية،

فيقول باليد والوجه وغيرهما وهي من الأعيان عنده، لا من المعاني القائمة بذات الله تعالى. فاشتمال الواجب على الأجزاء مستلزم لتعدده أو إمكانه، وكلاهما باطل.

وأنكر العلاء على هؤلاء التيمية قولهم: لا يلزمنا من إثبات الحيز والجهة إثباتُ الجسمية، بحجة أن لازم المذهب لا يكون مذهبا، فقرر لهم مفهوم المذهب ولازم المذهب بكلام لطيف، فقال إن لازم المذهب هو: الحكم المظنون في صورةٍ ناشئاً عن الأمارة التي جعلها المجتهد دليلاً على مثل ذلك الحكم في صورة أخرى جائز الانفكاك عن هذه الأمارة في غير هذه الصورة، لفقد شرط أو وجود مانع. وضرب أمثلة على ذلك، ثم بين لـمَ تكون الجسمية لازماً من لوازم مذهب هؤلاء، وهي مذهب لهم وإن لم يصرحوا بها، فما بالكم إذا كان اللازم لازماً عقلاً، فكيف يصح لأحد التنصل من لازمه؟

وذكر في الأصل الثاني أن البحث الذي يطلب فيه القطع، فلا يصح الاعتماد فيه على ما لا قطع فيه، ومن جملة ذلك الظواهر لا سيما إذا كانت محتملة للتأويل، أو غير مقطوع بمدلول لها على سبيل التعيين. وذكر أيضاً أن عدم الإقدام على تعيين المعنى التأويلي لنص ما لا يستلزم وجوب حمله على ظاهره المعتاد، لاستلزام هذا الحمل للتجسيم والتشبيه، وهو ممنوع. فضلاً عن أن ما يزعم من كونه الظاهر لا يفيد إلا الظن، والمفروض أن المطلوب القطع، فمن أين يجب إذن حمله على الظاهر المظنون؟ هذا كله إذا لم نلاحظ كون الظاهر مصروفاً عن ما يزعم ظاهراً له، فالأمر أظهر إذا تبين أن الظاهر يجب صرفه عن ظاهره لدليل كليٍّ أفاد منع حمل النصّ على ما يفيد التشبيه والتجسيم، فمع هذا الصارف كيف يصح لأحد أن يقول إنني يجب أن آخذ بهذا الظاهر!

وما دام السلف والخلف متفقين على عدم جواز حمل هذه الألفاظ على ظاهرها، فهي إذن ليست على المعاني الحقيقية المعتادة في عرفنا واستعمالنا، وما كان كذلك فهو مجاز إذن لا حقيقة، ويقول: «ولذلك أطبق السلف والخلف على تسمية هذه الآيات والأحاديث بآيات الصفات وأحاديث الصفات، لا بآيات الأعضاء وأحاديث الأجزاء» اهـ، وهذا كلام صائب، يعني أن من سمى من السلف هذه النصوص فقد سماها بأحاديث الصفات وآيات الصفات، لا آيات الأعضاء وأحاديث الأعضاء، تصريحاً من العلاء البخاري أن هؤلاء التيمية إنما يثبتون الأعضاء والأركان والأجزاء وإن لم يطلقوا هذه الألفاظ بحجة أنها لم ترد، أما المعاني فهم يريدونها. ثم رجع يقرر على أن المراد من المعنى الحقيقي لليد والوجه في عرفنا إنما هو الأعيان المخصوصة، لا صفات معانٍ، فكل من يقول إننا نحملها على ظاهرها في حق الله، فهو مصرِّح بأنه يريد معنى الأعضاء والأركان والأدوات التي نزه السلف ربَّهم عنها بصريح الألفاظ والأساليب.

ثم نبَّه على فداحة الخطر من نسبة هؤلاء التيمية ما يقولونه إلى السلف المنزهين لله تعالى عن الأعضاء والأدوات والأركان، وأنهم قد أفسدوا كثيراً بهذه النسبة، لأنهم يضلون بها كثيراً من الأنام. وذكر أن السلف والخلف قد اجتمعوا على التنزيه ونفي التشبيه، سواء أولوا على التعيين أو الإجمال والتفويض، وذلك بخلاف التيمية الذين يريدون التشبيه والتجسيم.

وفي الأصل الثالث: بين مفهوم الاستثناء المفرغ معتمداً على كلام النحاة، ممهداً للرد على ابن تيمية في مسألة شد الرحال.

وفي الأصل الرابع تكلم على العلاقة بين اللفظ ومدلوله، وعدم جواز تخلفها

سواء كانت حقيقة أو مجازاً، وتخلف المدلول عن الدال محال، وسواء في ذلك أكان خبراً يحكي ما في الخارج، أم إنشاءً يوجد معناه في الخارج، ممهداً بذلك للرد على ابن تيمية في مسألة الطلاق.

وندعو الله تعالى أن يكون في هذا العمل فائـدة لزيادة الوعي في العلوم الإسلامية، وأن يكون وازعاً دافعاً للبحث الجاد مبعداً عن التلفيق والمراوغات التي كثرت في هذا المجال بين أهل العصر.

وندعو الله تعالى أن يوفقنا إلى العثور على بقية الكتاب، أو يوفق غيرنا فيبادر إلى نشره وطباعته.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

عمان ـ الأردن
الثامن عشر من ذي الحجة سنة ١٤٣٤هـ
الموافق الثالث والعشرين من أكتوبر ٢٠١٣م

كتبه
سعيد فودة

ترجمة الإمام المجتهد سلطان الأئمة في عصره علاء الدين البخاري[١]

(٧٧٩-٨٤١ هـ)

(١٣٧٧ - ١٤٣٨م)

هو الإمام محمد بن محمد بن العلاء، أبو عبد الله البخاري الحنفي، وسمّاه بعضهم علياً، وهو غلط.

ولد سنة تسع وسبعين وسبع مئة ببلاد العجم، ونشأ ببخارى.

وارتحل في شبيبته إلى الأقطار في طلب العلم؛ فرحل إلى الهند، ثم إلى مكّة، فمصر؛ واستوطنها، وانتقل إلى دمشق بعد أنْ حجَّ، فأقام إلى أن مات فيها، ودفن بالمزة.

واستوطن مدّة بـ(كُلْبَرْجا)[٢] في الهند، وعظُم أمره فيها، وكان ممن قرأ عليه ملكها؛ لما شاهدوه من غزير علمه وزهده وورعه.

ثم قدم مكّة فجاور بها، وانتفع به فيها غالبُ أعيانها.

---

(١) هذه الترجمة مستفادة من «إنباء الغمر بأبناء العمر» للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني (٤ : ٨٧)، و«الضوء اللامع» للإمام السخاوي (٩: ٢٩١).

(٢) مدينة تاريخية قديمة، قريبة من مدينة حيدرأباد الواقعة في مقاطعة أندرا براديشل.

ودخل مصر فاستوطنها، وتصدَّر للإقراء بها، وانتفع به علماً وجاهاً ومالاً غالبُ علمائها وفضلائها، ونال عظمة بالقاهرة؛ فكان الكل يتردَّدُ إليه مع عدم تردّده إلى أحدٍ من أعيانها حتى السلطان.

وكان ملازماً للأشغال والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بذكر الله تعالى مع مرض وضعفٍ كان يعتريه، وآل أمرُه إلى أن توجّه إلى الشام[1]؛ فسار إليها وأقام بها، حتى مات في خامس شهر رمضان، ولم يخلف بعده مثله، لما اشتمل عليه من العلم والورع والزهد، وإقماع أهل الظلم والجور.

برع العلاء البخاريُّ في الفقه والأصلَين والعربية واللغة والمنطق والجدل والمعاني والبيان والبديع، وترقّى في التصوف والتسليك[2]، ومهر في الأدبيات.

وكان في الاعتقاد على عقيدة أهل السنة والجماعة.

وأما الفقه فكان حنفيَّ المذهب، إلا أنه كان يُحرِّر الأقوال على المذهبين الشافعي والحنفي، وهو مما يدُلُّ على متانته في هذا العلم.

وأما التصوف فقد كان من كبار الصوفية والمسلِّكين والمرشدين، فقد أخذ عنه كثير من الأعلام، وكان على طريقة أهل السنة في التصوف ملتزماً بعلم التوحيد والفقه، وله كلام نفيس في الردِّ على المعتقدين بوحدة الوجود على طريقة ابن عربي[3].

---

(١) ترك العلاء مصر إثْر خلاف وقع بينه وبين البساطي حول ابن عربي، فكفَّر العلاءُ البساطيَّ وعزله، لكنّ السلطان لم يعزله لأنه تراجع عن مقالته، وأرسل السلطان يسترضي الإمام العلاء، ويسأله ترك السفر، فأبى وتوجّه إلى الشام.

(٢) لم يظهر لي طريقته التي كان يلتزمها ويعتمدها في التسليك، وربما كانت النقشبندية.

(٣) ينظر كتابه «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» ص٤٢.

مشايخه:

درس العلاء البخاريّ على والده محمد بن العلاء، وخاله العلاء بن عبد الرحمن التشلاقي، وتمَّ علمه ونضج على يدي الإمام الشهير سعد الدين التفتازاني[1]، ويكاد يكون تخرج على يديه.

مصنفاته:

للعلاء البخاري مجموعة قليلة العدد من الكتب، ولعلَّه من العلماء الأعلام الذين كانوا يهتمون بالتعليم والعمل أكثر من التأليف؛ ولذلك فإنَّنا سنُتبع سَرْدَ كتبه بذكر بعض العلماء الأعلام والتلاميذ الذين تلقَّوا عنه، وهم كثيرون، فذلك أعظم دليل على مكانته وتأثيره في زمانه وفي الأزمنة التي تلته.

١ـ فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين: كتبها بدمشق الشام في الردّ على ابن عربي، وقد اشتهرت في البلاد وقرأها المشايخ، وكان كثير من العلماء وطلاب العلم يدرسونها.

وقد حقّقها محمد بن إبراهيم العوضي لنيل درجة الماجستير من جامعة أم القرى، سنة ١٤١٤هـ.

٢ـ نزهة النظر في كشف حقيقة الإنشاء والخبر: وهي رسالة أَلَّفها ـ كما ذكر صاحب «كشف الظنون» ـ ردّاً على المولى الفناري وبعض علماء مصر، ومَن وافقهم كابن الهمام على قولهم أن جملة (الحمد لله) إنشائية، فخالفهم العلاء البخاري في هذه الرسالة وتبعه آخرون.

---

(١) هو الإمام المشهور سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ).

وقد حققها محمد حسن مصطفى البياتي، ونال بها درجة دكتوراه فلسفة في اختصاص اللغة العربية، سنة ٢٠٠٢م. ولم تطبع بعد.

٣ـ فتوى في حكم اجتماع الرجال والنساء للذكر: وهي مخطوطة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، الرياض ـ السعودية، تحت رقم: ج ٢٦٣/ ٤.

٤ـ ذكر له إسماعيل باشا في كتاب «هدية العارفين» رسالة اسمها «رسالة في الرد على الوجودية وفصوص الشيخ الأكبر وأمثاله»، وقال: إنها في أربع كراريس. وقد تكون هي نفسها «فاضحة الملحدين» السابق ذكرُها.

٥ـ حاشية على حاشية التفتازاني على الكشاف: وهي مخطوطة في المكتبة الخديوية في القاهرة ـ مصر، رقم ١/ ١٦٨.

٦ـ رسالة في الموضوع: نسبها له العلامة السخاوي في أثناء ترجمته لأحد طلبة العلاء البخاري(١).

٧ـ الملجمة للمجسمة: نسبها له ابن طولون، كما أشار إلى ذلك محقق «نزهة النظر». وهي هذا الكتاب.

٨ ـ عقيدة علاء الدين البخاري: وقد قمت بتحقيقها، ونشرت سنة ٢٠١٢م في دار الضياء ـ الكويت.

ذِكْرُ بعض العلماء المعاصرين للشيخ العلاء البخاري:

مما يحسن في الترجمة للعلماء الأعلام، أن يتمّ إيراد تراجم أعلام عصره، وخصوصاً الذين كان بينه وبينهم علاقة أو وشيجة؛ وذلك لتعرف مكانته بينهم، فأعرف الناس بالرجال هم أهل عصره، مع اشتهار أمره، وعلوّ صيتِه، وانكشاف

---

(١) «الضوء اللامع» (٥: ١٦٢).

دعوته. وفيما يلي ذكر بعض هؤلاء الأعلام على وجه الإيجاز والاختصار:

١ـ أحمد بن حسين بن حسن، شهاب الدين أبو العبّاس الرَّملي الشافعي، المعروف بابن رسلان (ت ٨٤٤هـ).

اجتمع مع العلاء البخاري، وذلك في ضيافة عند ابن أبي الوفاء، بالغ العلاء في تعظيمه بحيث إنه بعد الفراغ من الأكل، بادر لصبِّ الماء على يديه، ورام الشيخ فعل ذلك معه أيضاً فما مكَّنه. وصرَّح بأنه لم ير مثله[١].

ولما قدم العلاء البخاري القدسَ، اجتمع به ثلاث مرات، وأثنى كُلٌّ منهما على الآخر، في أمور فصَّلها السخاوي[٢].

٢ـ أحمد بن عبد الله بن بدر، شهاب الدين أبو النعيم العامري الغـزي، ثمّ الدمشقي الشافعي، المعروف بالغزي (ت ٨٢٢هـ).

قال العلاء البخاري: بلغني صيتُه وأنا وراء النهر من أقصى بلاد العجم[٣].

٣ـ أحمد بن محمد بن أبي بكر، شهاب الدين المعروف بابن مظفر، التركماني الأصل القاهري الشافعي (ت ٨٩٦هـ).

لـمّا قدم العلاء البخاري مصر عرضوا على ابن مظفر أن يؤمَّ به، ففعل، ثم أعرض عن ذلك لكثرة القاصدين للعلاء[٤] وميله للعزلة[٥].

---

(١) «الضوء اللامع» (١: ٢٨٤).

(٢) المصدر السابق (١: ٢٨٤).

(٣) المصدر السابق (١: ٣٥٧).

(٤) أي: كان الناس يقصدون العلاء البخاري بكثرة، مما جعل هذا الشيخ الفاضل يعتذر عن الإمامة لمحبته الخلوةَ، وكلٌّ مُيسَّرٌ لِـمَا خُلِقَ له.

(٥) «الضوء اللامع» (٢: ١٠٧).

٤ـ سعد بن محمد بن جابر، سعد الدين العجلوني ثمّ الأزهري (ت ٨٣٩هـ).

كان العلاء البخاري يُطريه جداً[١].

٥ـ عبد اللطيف افتخار الدين الكرماني الحنفي (ت ٨٤٢).

بحث مع العلاء البخاري في دلالة التمانع، وألزمه أمراً شديداً، وأفرد في ذلك تصنيفاً، ووافقه على بحثه النظام الصيرامي، وتعصَّب جماعة كالقاياتي حميّةً لشيخهم[٢]، أي: العلاء.

٦ـ عبد الله بن علي بن يوسف، جمال الدين القاهري الشافعي القادري، المعروف بابن أيوب (ت ٨٦٨هـ).

قال السخاوي: «كتب على خطبة «الحاوي» كتابةً حسنة، ولكنْ بلغني أنه أوقف العلاء البخاري بدمشق عليها، واستأذنه أيُكمِل أم يترك، فنظر فيها، ثم أشار بالترك»[٣].

٧ـ عمر بن موسى بن الحسن، سراج الدين القرشي المخزومي الحمصي، ثم القاهري الشافعي، المعروف بابن الحمصي (ت ٨٦١).

نظم ـ وهو على قضاء طرابلس ـ قصيدةً تائية، تزيد على مئة بيت، في إنكار تكفير العلاء البخاري لابن تيمية، وموافقته للمصريين فيما أفتَوْا به من مخالفته وتخطئته في ذلك، وفيها أنّ مَن كفَّـرَ ابنَ تيمية هو الكافر، وأن ابنَ زهرة قام على السراج بسببها، وكفَّره، وتبعه أهل البلد لحبِّهم في عالِـمِهم، ففرَّ هذا منهم إلى

---

(١) «الضوء اللامع» (٣: ٢٤٨).

(٢) المصدر السابق (٤: ٣٤٠).

(٣) المصدر السابق (٥: ٣٦).

بعلبك، وكاتب أرباب الدولة، فأرسلوا له مرسوماً بالكف عنه، واستمراره على حاله، فسكن الأمر[١].

٨ ـ محمد بن عبد الله بن محمد، شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر القيسي الحموي الأصل، الدمشقي الشافعي، المعروف بابن ناصر الدين (ت ٨٤٢هـ).

أَلَّفَ كتباً كثيرة، منها «الرد الوافر على من زعم أن من أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام كافر»، وقرَّظه له جماعةٌ من الأئمة، وحدَّث به غير مرة، وقام عليه العلاء البخاري لكون التصنيف في الحقيقة ردَّ به عليه، فإنه لـمّا سكن دمشق كان يسأل عن مقالات ابن تيمية التي انفرد بها، فيجيب بما يظهر من الخطأ فيها، وينفر عنه قلبُه، إلى أن استحكم أمرُه عنده، وصرَّح بتبديعه، ثم بتكفيره، ثم صار يُصرِّح في مجلسه بأن من أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام يكفر بهذا الإطلاق، واشتهر ذلك. فجمع ابن ناصر الدين في كتابه المشار إليه كلامَ مَن أطلق عليه ذلك من الأئمة الأعلام من أهل عصره من جميع المذاهب سوى الحنابلة، بحيث اجتمع له شيءٌ كثير.

وانتصر لكُلٍّ واحدٍ منهما جماعةٌ من العلماء، قال السخاوي: «وكانت حادثة شنيعة في سنة خمس وثلاثين»[٢] أي: وثمان مئة.

تلامذته:

تقاس مكانة العلماء بالإضافة إلى علاقاتهم مع الأعلام في زمانهم، وتأثيرهم في أحداث المجتمع وتوجيههم لها، بالطلاب الذين أخذوا عنهم، وتخرجوا على أيديهم، ولعمري إنَّ هذا لهو الأثر المباشر للعالم العامل الذي يفرغ عمره وطاقته

---

(١) «الضوء اللامع» (٦: ١٤١).

(٢) المصدر السابق (٨: ١٠٤).

لتعليم الراغبين في الأخذ عنه، والاستفادة من خبرته وعلمه. ونذكر هنا من أخذ عن العلاء البخاري مباشرة، أمَّا من استفاد من تلامذته فأكثر من أن يحصى.

١ـ إبراهيم بن حاجي، صارم الدين بن شيخ تربة برقوق وقاضي العسكر، زين الدين الحنفي.

٢ـ إبراهيم بن حجاج بن محرز، البرهان أبو إسحاق الأبناسي ثم القاهري، الشافعي، ويعرف بالأبناسي (ت ٨٣٦هـ).

٣ـ إبراهيم بن خليل بن إبراهيم بن إسماعيل، برهان الدين الأنصاري الصنهاجي الأصل المنصوري، ثم القاهري، الشافعي الأشعري (ت ٨٥٦هـ).

٤ـ إبراهيم بن علي بن أحمد، أبو الفتح بن العلاء بن القطب، القلقشندي الأصل، القاهري المولد والدار، الشافعي (ت ٩٢٢).

٥ـ إبراهيم بن عمر بن محمد بن زيادة، البرهان الأتكاوي القاهري، الشافعي (ت ٨٣٤هـ).

٦ـ إبراهيم بن محمد بن عبد الله، برهان الدين أبو إسحاق الراميني الأصل، ثم الدمشقي، الصالحي، الحنبلي، ويعرف كأسلافه بابن مفلح (ت ٨٠٣هـ).

٧ـ أحمد بن أسد بن عبد الواحد، شهاب الدين أبو العباس الأميوطي الأصل، السكندري المولد، القاهري، الشافعي، المقرئ، المعروف بابن أسد (ت ٨٧٢هـ).

٨ ـ أحمد بن إسماعيل بن عثمان، شرف الدين وشهاب الدين الشهرزوري الهمداني التبريزي الكوراني ثم القاهري، عالم بلاد الروم (ت ٨٩٣هـ).

٩ـ أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله، شهاب الدين الأنصاري القاهري، الشافعي، المعروف بابن هشام (ت ٨٣٥).

١٠ـ أحمد بن عبد الله بن محمد، شهاب الدين أبو العباس الكناني الأصل المجدلي المقدسي، الشافعي الواعظ، المعروف بأبي العباس القدسي (ت ٨٧٠هـ).

١١ـ أحمد بن محمد بن عبد الله، شهاب الدين أبو محمد، الدمشقي الأصل الرومي الحنفي، المعروف بالعجمي وبابن عرب شاه (ت ٨٥٤هـ).

١٢ـ حمزة بن أحمد بن علي الحسيني، الدمشقي الشافعي، عز الدين (ت ٨٧٤هـ).

١٣ـ عبد الرحمن بن أحمد بن أحمد المقدسي الأصل الدمشقي، الحنفي، المعروف بالهمامي؛ نسبةً لابن الهمام (ت ٨٧٣هـ).

١٤ـ عبد الرزاق الشرواني الشافعي، نزيل الرواحية بحلب.

١٥ـ عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد، أبو محمد الزرعي ثم الدمشقي، الشافعي، ويعرف بابن قاضي عجلون (ت ٨٦٥هـ).

١٦ـ عبد الوهاب بن عمر بن الحسين الدمشقي الشافعي، ابن أخت قوام الدين قاضي الحنفية بالشام (ت تقريباً ٨٥٠هـ).

١٧ـ علي بن أحمد بن إسماعيل، أبو الفتوح ابن القطب القرشي، القلقشندي الأصل، القاهري، الشافعي (ت ٨٥٦هـ).

١٨ـ علي بن أحمد بن عثمان السلميّ المناوي الأصل، القاهري، الشافعي، ويعرف بابن المناوي (ت ٨٧٧هـ).

١٩ـ علي بن أحمد المصري ثم الشامي، الشافعي الأشعري، ويعرف بابن صدقة.

٢٠ـ علي بن محمد بن أقبرس، علاء الدين القاهري الشافعي، المعروف بابن أقبرس (ت ٨٦٢هـ).

٢١ـ علي بن محمد بن محمد العقيلي النويري المكي المالكي (ت ٨٨٢هـ).

٢٢ـ علي بن محمد، علاء الدين أبو الحسن ابن الجندي المحلي الحنفي النقيب (ت ٨٩٧هـ).

٢٣ـ عبد العزيز بن يوسف بن عبد الغفار، عز الدين السنباطي ثم القاهري، الشافعي (ت ٨٧٩هـ).

٢٤ـ عمر بن عيسى بن أبي بكر بن عيسى، سراج الدين الوروري، ثم القاهري الأزهري، الشافعي (ت ٨٦١).

٢٥ـ عمر بن قديد، ركن الدين أبو حفص بن الأمير سيف الدين القلمطائي، القاهري، الحنفي، المعروف بابن قَديد (ت ٨٥٦هـ).

٢٦ـ قاسم بن قُطْلُوبُغا، زين الدين أبو العدل الجمالي الحنفي، المعروف بقاسم الحنفي (ت ٨٧٩هـ).

٢٧ـ محمد بن أحمد بن إبراهيم المخزومي القاهري الشافعي، ويعرف بابن الخشاب (ت ٨٧٣هـ).

٢٨ـ محمد بن أحمد بن أحمد، شمس الدين المقدسي ثم الدمشقي الشافعي المقرئ (ت ٨٨٥هـ).

٢٩ـ محمد بن أحمد بن محمد ابن ميمون، حميد الدين أبو المعالي النُّعْماني، البغدادي الأصل، الفرغاني، الدمشقي، الحنفي، المعروف بحميد الدين (ت ٨٦٧هـ).

٣٠ـ محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، شمس الدين أبو حامد المقدسي الشافعي، المعروف بابن حامد (ت ٨٧٤هـ).

٣١ـ محمد بن إسماعيل بن محمد بن يوسف، شمس الدين الونائي ثم القرافي، القاهري، الشافعي، المعروف بالونائي (ت ٨٤٩هـ).

٣٢ـ محمد بن جقمق، الأمير ناصر الدين أبو المعالي الجركسي الأصل، القاهري، الحنفي (ت ٨٤٧هـ).

٣٣ـ محمد بن عبد الله بن خليـل، شمس الدين البلاطنسي ثم الدمشقي، الشافعي (ت ٨٦٣).

٣٤ـ محمد بن عبد الأحد بن علي، شمس الدين القاهري النحوي، سبط ابن هشام، المعروف بالعجيمي (ت ٨٢٢هـ).

٣٥ـ محمد بن عثمان بن علي، شمس الدين الدمشقي الشافعي، المعروف بابن الحريري.

٣٦ـ محمد بن علي بن محمد، شمس الدين البدرشي ثم القاهري، الشافعي، المعروف بالبدرشي (ت ٨٤٦هـ).

٣٧ـ محمد بن محمد بن عبد اللطيف الولوي، أبو البقاء الأموي، المحلي المولد، ثم السنباطي، ثم القاهري، المالكي (ت ٨٦١هـ).

٣٨ـ محمد بن محمد بن محمد الأنصاري الحموي، ثم القاهري، الشافعي، المعروف بابن البارزي (٨٥٦هـ).

٣٩ـ محمد بن محمد بن محمد، قوام الدين الرومي الأصل، الدمشقي، الحنفي (ت ٧٥٨هـ).

٤٠ـ محمود بن عبيد الله بن عوض، بدر الدين الأردبيلي، الشرواني، القاهري، الحنفي (ت ٨٧٥هـ).

٤١ـ محمود بن عمر بن منصور، أفضل الدين أبو الفضل القرمي الأصل، القاهري، الحنفي (ت ٨٦٥هـ).

٤٢ـ ياسين بن محمد بن إبرهيم، زين الدين العشماوي المولد، ثم البشلوشي الأزهري، الشافعي (ت ٨٧٣هـ).

٤٣ـ أبو بكر بن أحمد بن إبراهيم، فخر الدين المرشدي الفوي الأصل، المكي، الشافعي، ويعرف بالفخر المرشدي (ت ٨٧٦هـ).

٤٤ـ ذكر الإمام السيوطي في «بغية الوعاة»: أن للشيخ العلاء البخاري ولداً نحويّاً متفنناً في العلوم، هو علي بن محمد بن محمد بن محمد الشيخ علاء الدين البخاري الحنفي النحوي المتفنن علّامة الوقت.

٤٥ـ وذكر ابن تغري بردي في «المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي» لقاءَه للعلاء البخاريّ وخدمته له، وانقطاعه إليه إلى أن توفي رحمه الله.

موقفه من ابن عربي الحاتميّ:

كان علاء الدين البخاري ممن يقبِّح ابن عربي ويكفِّره وكلَّ مَن يقول بمقاله، وينهى عن النظر في كتبه، وبيّن ذلك في مجلس عُقد عنده، فوافقه أكثر من حضر من العلماء والأعلام في ذلك الزمان، ووافقوه على ما قرَّره من فساد ما يزعمه ابن عربي من الوحدة المطلقة، وما يبنى عليها، إلّا البساطي الذي تبرأ بعدها من مقالة ابن عربي وكفَّر مَن يعتقدها.

موقفه من ابن تيمية:

تحوَّل العلاء البخاريُّ سنة أربع وثلاثين أو قبلها إلى دمشق[1]، واتَّـفقت له

---

(١) كان ابن تيمية قد مات في دمشق الشام، ويبدو أنَّ الجدال حوله لم يزل آنذاك دائراً بين الناس، ولذلك كانت الحاجة إلى الكلام في عقائده والحكم عليها. ومن هنا كان الناس يكثرون =

بها حوادث، منها أنه كان يُسأل عن مقالات التقيِّ ابن تيمية التي انفرد بها فيجيب بما يظهر له من الخطأ فيها، وينفر عنه قلبه، إلى أن استحكم أمره عنده[١]، وتأكد من أقواله فصرَّح بتبديعه ثم تكفيره[٢].

= سؤال الإمام العلاء البخاري عنها، ويطلبون رأيه بها، فكان أن دفعته هذه الحاجة إلى دراستها والتأكد من حقيقة أقوال ابن تيمية، ثم الحكم عليها بما رآه الصواب.

(١) لاحظ تدرُّج موقف الإمام العلاء البخاري من ابن تيمية، فلم يكن لينبني على التعصب الأعمى، بل كان كلما عرف عنه أمراً منكراً يزداد عليه إنكاراً وعلى أتباعه، وهذا يعني بكل وضوح أن رأيه مبني على دراسة وتتبع لآراء ابن تيمية، وعلى تفتيش في كتبه وتأمّل حثيث، ولم يكن رأيـهُ مجرد رأي عن سماع، أو عن شهرة، أو عن منازعة ومغالبة دنيوية كما يتصوره بعضهم.

(٢) هكذا ينبغي أن يكون مشايخ الإسلام والعلماء الأعلام، لا أقصد في باب التكفير، بل في باب الردِّ على المخالفين والتنديد بالمنحرفين عن الحق وأهله، ولا يحلُّ لأحدٍ منهم يبتغي وجهَ الله تعالى أن يسكتَ أو يتجاهل ما هو ظاهر البطلان، ولا أن يوافق على أفعال شخصٍ ظهر له من أفعاله الضلالة والانحراف والعصيان. ونحو هذه المنهجية أعلَت رتبة الإمام العلاء البخاري بين أهل الإسلام، حتى صار قوله فيهم سيفاً وحكماً عدلاً. ورضخ له أغلب أهل عصره، فلم يكن يمالئ الناس على حساب الدين وأحكامه، ولم يكن ليبتغي رضا الحكام ليصلح أموره الدنيوية كما نراه في كثير من مشايخ الزمان.

وهناك أمران في الكلام على ابن تيمية:

الأمر الأول: التمكن من وصف اعتقاده، وتحقيقه وتمييزه عما سواه.

والثاني: الحكم على هذا الاعتقاد بالبدعة أو بالكفر أو بالصواب.

ولا ريبَ أنَّ كلًّا من الأمرين يتوقـف على بحث خاصٍّ به، والحكم على اعتقاده متوقف بلا ريبٍ على تحقيقه ومعرفته من كتبه، والتأكد بالطرق الصحيحة من وصفه على وجهه، ومن هنا نقول: قد يبادر بعض العلماء إلى الحكم على ابن تيمية بأنه غير مخالف لأهل السنة في الاعتقاد، أو بأن كلامه فيه مخالفةٌ لفظية فقط، وذلك من دون الرجوع إلى كتبه، ولا تحقيق =

ثم صار يصرِّح في مجلسه بأنَّ: مَنْ أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام فهو بهذا الإطلاق كافر، واشتهر ذلك[١].

فانتدب ابنُ ناصر الدين الدمشقي للدفاع عن العلماء الذين أطلقوا على ابن تيمية (شيخَ الإسلام)[٢]، وجمع كتاباً سماه «الرد الوافر على من زعم أن من

= عميق لكلامه، ولا يهتمون بذلك، بل يقتصرون على قدرٍ إجمالي معين؛ ليبنوا عليه رأيهم. وهؤلاء في نظري رأيهم مقصور عليهم، ويحسن الظنّ بهم بناء على الأصل، فيقال: إنه حكم عليه بهذا الحكم أو ذاك بناء على معرفته التي وصل إليها، فإن كان حكمه مخالفاً لحكم غيره من الأعلام الذين أتقنوا معرفة كلام ابن تيمية ونحوه كابن عربي وابن رشد مثلاً، فالتقديمُ ينبغي أن يكون للمحقق في اعتقاد هؤلاء، المتمكنِ من علم التوحيد المتبحر فيه، لا المقتصر على الاطلاع على أهم مبانيه، لاشتغاله بعلوم أخرى كعلم الحديث أو التفسير أو النحو أو الفقه أو نحو ذلك. ونحن نرى أن هذا ما يقتضيه البحث الموضوعي الملتزم بالقواعد المعتبرة الدقيقة. والله أعلم.

(١) ووجه تكفيره لمن أطلق وصف شيخ الإسلام على ابن تيمية، هو أن ابن تيمية مجسِّم واضح التجسيم، وقائل بالبدعة في هذا المقام وفي غيره، فمَن عرف ذلك وأطلق عليه اسم شيخ الإسلام الذي يفيدُ أنَّ الموصوف به أعلى رتبة من غيره وأحسن حالاً منهم، فإن هذا التوصيف يستلزم بلا شك أنه يفضل العقائد الزائغة على عقائد أهل الحقّ! ومن هنا فإن من يقول بتكفير أهل البدعة من المنتمين إلى الإسلام لا يبعد عنده تكفير من يقول بذلك. هكذا ينبغي أن يفهم إطلاقه. ولذلك فإننا نرى أن اعتراضَ العلامة البساطي عليه عندما قال له ما حاصله: كيف يسوغ لك أن تلزم كلَّ الناس من قبل ومن بعد بها لم يظهر إلا لك، فتحكم عليهم بالكفر لمجرد إطلاقهم هذا الوصف مع خفاء حال ابن تيمية عليهم، وظهوره لك؟ ـ متوجِّهٌ سليم، والله أعلم.

(٢) تأمل كيف وصف السخاوي كتاب ابن ناصر الدين الدمشقي بأنه دفاع عن العلماء الذين أطلقوا على ابن تيمية بأنه شيخ الإسلام، أي إنَّ مراده أساساً هو مناقضةٌ وردٌّ لتكفير هؤلاء المشايخ. ويبدو أن هذا المقصد كان السبب الرئيس أيضاً وراء تقريظ العلماء لهذا الكتاب، =

أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام كافر»، جمعَ فيه كلام من أطلق عليه ذلك من الأئمة الأعلام من أهل عصره من جميع أهل المذاهب[1]، وضمّنه الكثير من ترجمة

= أعني مثل ابن حجر والبساطي، فإن هؤلاء يستحيل أن يكونوا ـ لما هو معروف من عقيدتهم ـ موافقين ابنَ تيمية في مذهبه التجسيمي، بل كان أمرهم متردِّداً بين احتمالين: إما أنهم لم يكونوا عارفين بحقيقة قول ابن تيمية، ولم يتضح لهم حقيقة معتقَدِه التجسيمي ومخالفته لأهل السنة، أو أنهم كانوا ضدّ فتوى العلاء البخاري حيث إنها تستلزم تكفير كلّ مَن أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام، سواء كان متقدّماً أو متأخراً، عارفاً بحقيقة معتقَدِه أو غير عارف، موافقاً له أو غير موافق، ومن هنا نجد البساطي عندما ردّ على العلاء البخاري ركَّز على هذه الجهات، ولم يكن يهمُّه أساساً تبرئة ابن تيمية، بل في كلامه تسليم لما توصل إليه العلاء البخاري بالحكم عليه بالتجسيم، وإن كان يخالفه في تكفيره وتكفير غيره على ما هو معلوم بين أهل السنة من الخلاف في مسألة تكفير المجسمة.

فهذه المعاني ينبغي أن يعتني الباحث بالبناء عليها وعدم إهمالها، ولا يصح له اعتبار أصحاب التقاريظ لكتاب الدمشقي موافقين لابن تيمية في عقيدته، أو مبرّئين له من تهمة التجسيم، وإن كان يفهم من كلمةٍ لابن حجر ستأتي قريباً عدم موافقتهم على تكفيره، وكذا صرَّح غيره بعدم كفره. وقد بينا الفرق بين عدم التكفير وبين الموافقة على الاعتقاد الذي يقول به.

وهناك أمرٌ آخر أيضاً: أن الملاحظ في الشهادات الواردةَ في كتاب ابن ناصر الدين المقدسي كان أكثرها مجرد مدحٍ عامٍّ وشهادات بالعلم والحرص على الدين ونحو ذلك، ولم أرَ أحداً ممن ذُكِر في الكتاب نقل المصنِّف عنه أمراً يتعلق بأصل الفتوى، أعني الردَّ على ما نسبه إليه العلاء البخاري، وهي التجسيم وما يستلزمه من مسائل كثيرة، بل كان أكثر الناس يعتمدون في مديحه على مجرد معلومات عامة، أو إقرارٍ بسعة علمه ونحو ذلك مما لا يستلزم الشهادة له بالبراءة من التجسيم. ومن المتصور أن يدفع بعض العلماء تهمة الكفر عن ابن تيمية، ومع ذلك يقرُّ بأنه مجسّمٌ، ولا تناقض في ذلك؛ لأن تكفير المجسم قد يُختلف فيه، مع عدم الاختلاف على بطلان التجسيم في نفسه.

(١) أغلب ما جمعه ابن ناصر الدين الدمشقي في هذا الكتاب مجرد مدائح لابن تيمية وتوصيف =

ابن تيمية وأرسل منه نسخة إلى القاهرة، فقرَّظه بعض علماء عصره كالحافظ ابن حجر العسقلاني ـ وسيأتي نصّ كلامه ـ ومنهم البلقيني، والتَّـفَهْنيّ، والعيني، وابن العجمي، والبساطي.

فكان مـما كتبه البساطي، وهو رَمْيُ معذورٍ ونَـفْثُ مصدور[١]: هذه مقالة تقشعر منها الجلود، وتذوب لسماعها القلوب، ويضحك إبليس اللعين عجباً بها ويشمت، وتنشرح لها أفئدةُ المخالفين وتثبت. ثم قال له: لو فرضنا أنك اطلعت على ما يقتضي هذا من حقه، فما مستندك في الكلام الثاني؟ وكيف تصحُّ لك هذه الكلية المتناولة لمن سبقك ولمن هو آت بعدك إلى يوم القيامة؟ وهل يمكنك أن تدَّعي أنَّ الكل اطلعوا على ما اطلعت أنت عليه[٢]؟ وهل هذا إلا استخفاف بالحكّام، وعدم

= له بالاطلاع والذكاء والحفظ والحرص على الدِّين ونحو ذلك، وليس فيه شيء من مناقشة عين عقيدة ابن تيمية إلا شذراتٍ وملاحظات في بعض المواضع لم تأتِ تحقيقاً ولا تدقيقاً بل جاءت عرَضاً، ولذلك فإننا نرى أن المستفاد من هذا الكتاب إنما هو دفع تكفير مَن أطلق القول بأن ابن تيمية شيخ الإسلام، لا نفي تهمة التجسيم والابتداع عنه أساساً، فإن كثيراً من المبتدعة في غاية الاطلاع والذكاء والتقوى والحرص على الإسلام، وهذا كلّه لا يستلزم دفع الابتداع كما لا يخفى على عاقل.

(١) يعني السخاوي رحمه الله أن من الدوافع التي دفعت البساطي إلى كتابة هذه الكلمات بهذا الأسلوب ما جرى بينه وبين العلاء البخاري سابقاً، كما عرفتَ. فكان تحت تأثير الانفعالات النفسية في بعض الجهات، على أن ذلك لا يستلزم بطلان كل ما جاء به البساطي كما لا يخفى؛ لأن هؤلاء المشايخ وإن تأثروا بالانفعالات النفسية فإنهم يحاولون ألا يجروا وراءها بل يبذلون جهدهم لضبط أفعالهم بالشريعة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

(٢) يريد البساطي أن تعميم الحكم بتكفير كل من أطلق على ابن تيمية بأنه شيخ الإسلام غير مسلَّم، ولا ينبغي أن يطلق هكذا، والسبب في ذلك أنه لو سُلِّم للعلاء البخاري ما توصل إليه من الحكم على ابن تيمية بالكفر أو بالتجسيم والابتداع ونحو ذلك، وذلك بحسب ما =

مبالاة ببني الأنام؟ والواجب أن يطلب هذا القائل، ويقال له: لم قلت؟ وما وجه ذلك؟ فإن أتى بوجه يخرج به شرعاً من العهدة، كانَ، وإلا برّح به تبريحاً يردُّ أمثالَه عن الإقدام على أعراض المسلمين، انتهى.

وكتب العلاء مطالعة إلى السلطان يغريه بالمصنِّف، وبالحنابلة وفيه ألفاظ مهملة، هو عندي مع كتاب قاضي الشام الشافعي الشهاب بن محمرة؛ وفي شرح القصة طول.

وفاته رحمه الله تعالى:

ذكر ابن تغري بردي والسخاوي وغيرهما: أنه مات رحمه الله تعالى في سنة إحدى وأربعين وثمان مئة بالمزة، ودفن بسطحها.

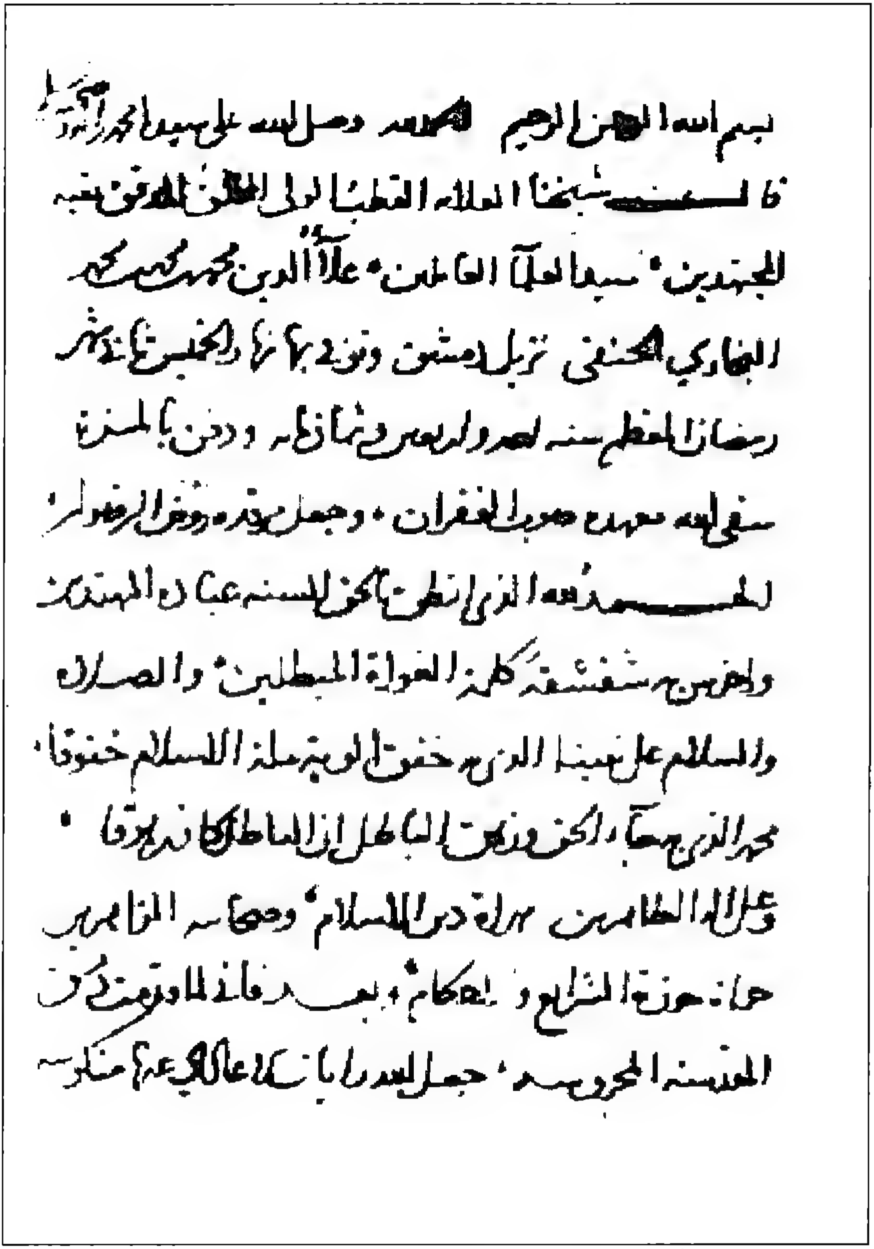
واختلف في اليوم؛ فقال ابن تغري بردي: يوم الخميس ثامن شهر رمضان، وقال السخاوي: يوم الثالث عشر من رمضان، وقال السيوطي: الخامس من رمضان.

= اطلع هو عليه من آراء ابن تيمية، فما الذي يؤمنه أن يكون جميع من مدح ابن تيمية قد اطلع على ما اطلع عليه هو من الابتداع والانحرافات عن الحقّ وأهله! فربما يكونون قد مدحوه وأطلقوا عليه هذه الإطلاقات بناءً على معرفتهم الإجمالية بابن تيمية، أو بناء على معرفة جانب من جوانب علمه كعلمه بالحديث مثلاً أو بالأخبار، أو بناء على اطلاعهم على بعض كتبه التي لا يوجد فيها تصريح أو ظهور للتجسيم والانحراف عن الحقّ، فلذلك أطلقوا عليه نحو هذا الوصف، وأنهم لو اطلعوا على ما عرفه العلاء البخاري لما أطلقوا عليه مديحاً ولا وسموه إلا بكل قبيح! أو ربما تراجعوا عما صدر عنهم كما فعله بعضهم لما انكشف له حال ابن تيمية.

وعلى ذلك فإن تعميم التكفير على كلِّ من أطلق هذا الوصف لا يليق ولا يستند إلى دليل. ونحن نرى أن الظاهر هو ما بيَّنه البساطي في هذا المقام، وإن كنا نرى أنه أغلظ القول للعلاء لما أشار إليه السخاوي وبيناه. فتأمل.

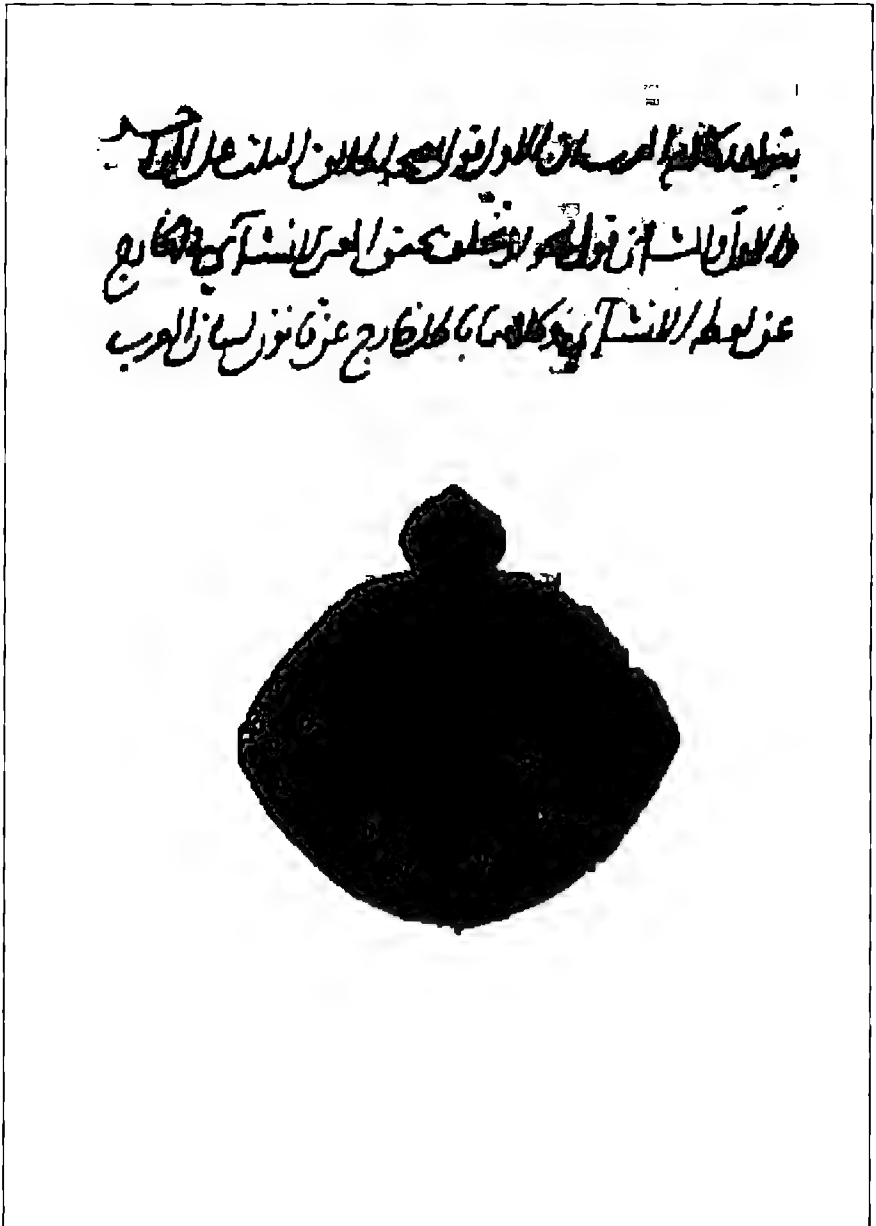
قال الإمام بدر الدين العيني: إنّ الإمام العلاء كان في الزهد على جانب عظيم، وفي العلم كذلك، وقال: إنه لم يخلف بعده مثله في تفنّنه وورعه وزهده وعبادته وقيامه في إظهار الحق والسنة، وإخماده للبدع، وردّه لأهل الظلم والجور.

* * *



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
قال سيدنا شيخنا العلامة القطب الرباني العالم المحقق بقية
المجتهدين سيد العلماء العاملين علاء الدين محمد بن محمد
البخاري الحنفي نزيل دمشق وتوفي بها في الخميس في خامس شهر
رمضان المعظم سنة احدى واربعين وثمانمائة ودفن بالمزة
سقى الله عهده صوب الغفران وجعل مثواه روضة الرضوان
الحمد لله الذي انطق بالحق السنة عباده المهتدين
والخوض في شقشقة كلمات الغواة المبطلين والصلاة
والسلام على نبينا الذي ختم النبوة ملة الاسلام خصوصا
محمد الذي جاء بالحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا
وعلى آله الطاهرين حماة دين الاسلام وصحابته الزاجرين
حماة حوزة الشرائع والاحكام وبعد فانه لما وردت دمشق
المحروسة [illegible]

الصفحة الأولى من الأصل الخطي


[illegible]
[illegible] عن [illegible] الانشاء [illegible]
عن [illegible] الانشاء [illegible] وكلاهما باطل خارج عن قانون لسان العرب

الصفحة الأخيرة من الأصل الخطي

النَّصُّ المحَقَّقُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله، وصَلّى اللهُ على سَيِّدنا محمدٍ وآلِهِ وصَحْبِهِ وسَلَّم.

قال شيخُنا العلامةُ القُطبُ الوليّ، المُحقِّقُ المُدقِّق، بقيةُ المُجتَهدين، سَيِّدُ العُلماءِ العامِلين، علاءُ الدين، محمدُ بنُ محمدِ بنِ محمدٍ البُخاريُّ الحنفيّ؛ نزيلُ دمشق، وتُوفي بها نهارَ الخميسِ ثاني شهرِ رمضانَ المُعظَّم، سنةَ إحدى[١] وأربعين وثمانِ مئة، ودُفِنَ بالمِزّة، سقى الله مَعهَدَه صَوْبَ الغُفران، وجعلَ مَرقَدَه رَوْضَ الرِّضوان:

الحمدُ لله الذي أنطقَ بالحقِّ ألسِنةَ عباده المُهتَدِين، وأخرَسَ به شَقشَقةَ[٢] كلمةِ الغُواةِ المُبطِلين، والصلاةُ والسلامُ على نبيِّنا الذي به خفقَ ألويةُ مِلّةِ الإسلام خفوقاً، محمدٍ الذي به جاء الحقُّ وزهقَ الباطلُ إنّ الباطلَ كان زَهُوقاً، وعلى آلِهِ الطاهِرين هُداةِ دينِ الإسلام، وصحابتِهِ الزاهرين حُماةِ حَوْزةِ الشرائع والأحكام.

وبعد؛

فإني لـمّا قَدِمتُ دمشقَ المُقدَّسةَ المحروسة، جعلَ اللهُ راياتِ الأعادي عنها منكوسة، عامَ اثنَيْنِ وثلاثينَ وثمانِ مئة، وعثرتُ على الضلالاتِ التي أحدَثَها في دين الإسلام بجهالاتِهِ ابنُ تيمية[٣]، وجدتُ أصولَها التي ضلَّ بها وأضلَّ كثيراً عن سواءِ

---

(١) في الأصل: «أحد».

(٢) شَقْشَق الجملُ شَقْشَقةً: هَدَرَ.

(٣) ذكرتُ في تحقيقي لكتاب العلاء البخاري «رسالة في الاعتقاد» تفاصيل هذه الواقعة، وخلاصتها: =

= أن العلاء لما غادر مصر وجاء الشام، جعل الناس يسألونه عن آراء ابن تيمية، وذلك لِـمَا كان للعلاء من مكانة عظيمة بين العامة والعلماء، يريدون معرفة وجه أقوال ابن تيمية في ميزان العلم، فلما كثر السؤال طلب كتبه، واطلع عليها، وأصدر حكمه المشهور عليه بنفي كونه مستحقاً لمشيخة الإسلام، كما اشتهر عند كثيرين، وأعلن أنه مخالفٌ لقواعد الدين في الفقه والعقيدة أصولاً وفروعاً، وكتبَ هذا الكتاب مبيِّناً ذلك.

وهذا الذي قام به العلاء واجب على العلماء أن يقوموا به بعد تأهُّلهم، ومثل هذا الإمام لم نعد نجد بين كل مئةٍ أو ألفٍ واحداً على شاكلته، فقد اعتدنا من المشتغلين بالعلوم الإسلامية كَيْلَ المدائح لبعضهم البعض، وإذا سئل أحدهم عن ابن تيمية، فإنه لا يتردَّد ـ مع اعترافه بعدم اطلاعه على كثير من آراء الرجل ـ أن يقول: إنه شيخ الإسلام، وأنه قد ساوى في المكانة الفقهاء الأربعة، وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة، وأنه مُجدِّد هذا العصر كما كان مُجدِّدَ القرن الثامن، وكل هذه جهالات تفوَّه بها بعض المشتغلين في الفقه من بلاد المغرب في زماننا، فقد فوجئنا في بعض المدوَّنات أن الريسوني قد شهد لابن تيمية بما ذكرناه.

وقد كتبتُ مُعلِّقاً على ما قاله: لما أراد الريسوني تسويق كلامه احتجَّ لنفسه بأنه ليس بينه وبين ابن تيمية صِلةٌ في مذهب، ولا قوم، ولا شيء غير ذلك، مريداً تنزيه شهادته، وإيهام الناس بأنها على الحق بلا انحراف ولا محاباة ...، ثم مع أنه أعلن أنه لم يكتب في ابن تيمية أي مقال، يعني: أنه لم يُعنَ بدراسة الرجل كما ينبغي، إلا أنه تصدّى بالشهادة له بأنه في مصافِّ الأئمة الأربعة، وأيّ هوى سوى ذلك الذي وقع فيه الريسوني.

وأيضاً لم يكتفِ بأنْ زعمَ أنّ كونَ ابن تيمية مُجدِّدَ القرن الثامن محلُّ اتفاق، بل افترى أيضاً بأنه مُجدِّدُ هذا القرن أيضاً، واحتج بأنه أكثر تأثيراً في الناس من الأئمة الأربعة أبي حنيفة وغيرهم! وهذه جهالة أخرى، ودلالة واضحة على قصور معرفته بحال المسلمين، بل إن هذا الكلام لأدلُّ دليل على انحراف شهادته وانحيازها.

وأيضاً فإنا لا نُصدِّق أن الريسوني غير منحاز لابن تيمية، كغيره من كثير ممن اشتغل بالفقه والمقاصد في هذا العصر، وأشهَرَتْهُم أبواقٌ إعلامية معينة، وليس مجرَّدَ كونه مالكياً، إن سُلِّمَ له ذلك! أو أنه ليس بينه وبين ابن تيمية محاباة، ولا ما يقدح في شهادته. وهذا أيضاً لا يُسلَّم! =

السَّبيل، وفرَّعَ عليها جُمَلاً من الأباطيل، أربَعَ جهالاتٍ ناشئةً من كواذِبِ الأوهام، نافيةً لأربعِ مسائلَ مقطوعةٍ بأنها من مِلّةِ الإسلام؛ اثنتانِ منها عقليتانِ كلاميَّتان:

أولاهما: وجوبُ التقديس والتنزيه عن خصائص الأجسام لواجب الوجود، من الأجزاءِ والأعضاءِ والمجيءِ والنزولِ والصُّعود، وقد جَحَدَ ذلك ابنُ تيمية، لجهلِهِ بالقواعدِ الكلامية(١)، ووَصَفَ الحضرةَ الإلهيةَ بهذه الأمورِ المُستَلزِمةِ للحُدوثِ

= أقول: لا نُصدِّقُ ما يحكيه عن نفسه بأنه غير منحاز ولا مائل لابن تيمية، وأن انحيازه هذا هو الذي جعله يقول فيه هذه الكلمات التي سيُسأل عنها يوم الدين.

نعم، قد يكون الريسوني مالكياً في المذهب من حيث الأصل، وذلك لكونه مغربياً، ولكنه لم يعتنِ بالمذهب، ولم يشتهر عنه منافحتُه في سبيل المذهب ونصرته، فقوله: إنه مالكيّ، في هذا السياق، ومع ذلك يشهد لابن تيمية، من الدلائل على إرادته أن يلوي لسانه للترويج لابن تيمية بالحق وبالباطل.

ومن أين يكون اشتهار رجل بين العوام في بعض العصور لوقوف بعض الدول الحادثة وراءه بأموالها لغايات سياسية ومذهبية معلومة، وذلك مع مخالفة الأعلام له في مختلف العصور، أقول: كيف يكون ذلك كافياً لجعله مُجَدِّداً!

والله، إن هذه الشهادة مع كونها صادرة من إنسان غير متخصص في العقائد كما هو معلوم، وجاهل بدقائق المسائل في هذا العلم، فإن الاستشهاد بكلامه ذلك محضُ انحرافٍ عن النهج السديد والطريق القويم.

فإن لم يكن الريسوني منحازاً لابن تيمية ولأمثاله في هذا الزمان لغايات معلومة ولأهداف معلومة، فمَن المنحاز إذن؟!

(١) المراد بقوله: إن ابن تيمية جاهل بالقواعد الكلامية، أنه جاهل بصحة القواعد الكلامية التي قال بها أهل السنة، وأنه قائل بقواعد كلامية يقول بها المبتدعة من الكرّامية، وأخرى فلسفية، ولعدم تدقيقه ولتعصُّبه واندفاعه وراء ما يعتقده حقاً، جعل يُقرِّر بزَعْمِه بطلان القواعد التي حرَّرها أهلُ السنة، فجهلُه إذن جهلٌ مركب، وليس بسيطاً، وفضلاً عن ذلك فإن فيه عناداً وتعصباً ظاهراً، يدفعانه لخدمة مذهبه الذي يعتقده ويُسوِّقه للناس، زاعماً أنه مذهب =

والجسمية، رَجْماً بظُنونٍ ناشئةٍ عن الجهل والمُجون، سبحانه وتعالى عما يَصِفون.

وثانيتهما[١]: وجوبُ القطع بخلودِ النار التي أُعِدَّت للكافرين، خالِدِينَ فيها ما دامتِ السماواتُ والأرضُ أبدَ الآبدِين، على ما نطقَ به مُحكَماتُ الكِتاب المُبين، وقد تجاسَـرَ ابنُ تيميةَ على التفوُّهِ بفنائها، رفضاً لُمحكَم الكتاب بظاهرِ الخبر الواحِد، ولا يَصدُرُ ذلك إلا من جاهلٍ بأصولِ الفِقهِ مُجَعجِعٍ جاحِد[٢].

= الصحابة والتابعين، وأنه الذي أنزلت به الأنبياء، ويعلم المطلعون أن هذا الكلام الذي يقرره غير مطابق للواقع، فأين يوجد في كلام الأنبياء والصحابة والتابعين: إن الله نسبَه إليهم: إن الله تعالى تقوم به الحوادث، وإن له حداً من تحت، كما أن له حدوداً لذاته من جميع الجهات، وأين قالوا: إن الله تعالى يتحرك، وأين قالوا: إن يدَه وعينَه ووجهَه من صفات الأعيان لا من صفات المعاني، وأين قالوا بالحدِّ وبالتصرُّف بالنفس وبالقِدَم النوعي للعالم ... إلخ مما يجعله من أصول مذهب أهل السنة والصحابة.

إن أدنى تدقيق في مزاعمه، تجعل أقواله منكشفةً أمام الناقد المنصف، وقد تكفَّلنا ببيان ذلك في غير كتاب، منها «الكاشف الصغير» و«نقد التدمرية»، وما علَّقناه على «رسالة الإخميمي».

(١) في الأصل: «وثانيهما»، كتب الناسخ فوقها: «كذا»، وكتب على الحاشية: «ثانيتهما»، ورمز بالحرف (ظ).

(٢) مسألة فناء النار، قال بها ابن تيمية، وتبعَه على ذلك تلميذه الوفيُّ ابن قيِّم الجوزية، وتجرّأ بعض أهل العصر في القول بهذا القول الذي لا تدعمه أدلة ولا أمارات، ولا يتبعون فيه إلا هواهم وشهوتهم، منهم القرضاوي كما صرح به في جواب سؤال وُجِّهَ إليه في بعض حلقات الشريعة والحياة على قناة الجزيرة، ومنهم عدنان إبراهيم الذي تجاسر على التبرِّي من قواعد أهل السنة بدعوى الاجتهاد، وزعم فناء النار وخروج أهلها (الكفّار الذين هم كفّارٌ من الملاحدة والمعاندين ...، لا مجرَّد العصاة والمجرمين من أهل القبلة) منها بعد صيرورتهم مُطهَّرين، وأشار عِدّةَ إشارات إلى أنهم يدخلون الجنة بعد ذلك. وقد كتبنا بحمد الله كتاباً بيَّنا فيه موقف القرآن والسنة والفِرَقِ الإسلامية من أهل النار، وفي الكتاب ذكرنا رأيَ ابن تيمية وابن عربي الذي زعم أن عذاب أهل النار ينقلب إلى عذوبة بعد مدة معينة يعرفها هو من زمان العذاب، وكتبتُ رداً آخر على عدنان إبراهيم أبطلت فيه جميع ما تمسَّك به من شُبَه ونقضتُها.

واثنتانِ فرعيَّتانِ فقهيَّتان، قد صارتا بالإجماع قطعيَّتان[١]:

إحداهما: جوازُ شَدِّ الرِّحالِ إلى زيارة قبورِ الأنبياءِ والأولياءِ عبادِ الله العِظام، وقد جَحَدَ ذلك أيضاً وعَدَّه من سفرِ المعصيةِ ومحظوراتِ مِلّةِ الإسلام، مُستَدِلاً عليه بحديثٍ يَشهَدُ عِلمُ النَّحْوِ بأنْ لا مساسَ له بذلك الباب، وقد سَجَّلَ بذلك على نفسِهِ بأنه عاطلٌ عن عِلم الإعراب[٢].

وثانيهما[٣]: القطعُ بوقوع الطلاق، واحداً كان أو اثنَينْ رجعياً أو ثلاثاً بائناً بتاتاً، جملةً واحدةً أو أشتاتاً، لثبوتِ جميع ذلك بإطلاقِ النصوصِ في شَـرْع الطلاق، وقد تأيدَ ذلك المُطلَـقُ المنصوصُ بالإجماع والطِّباق، وقد جَحَدَ ابنُ تيميةَ وقوعَ الثلاثِ إذا أُرسِلَ جملةً واحدةً[٤]، رفضاً لإطلاقِ الكتاب والإجماع بما يَـرْويهِ من الأثر، ولا يخفى على معاشِرِ العُلماءِ أنّ رفضَهما بالأثرِ لا يَصدُرُ إلا عن جاهلٍ لا عَيْنَ عندَه من أصول الفِقهِ ولا أثر[٥].

ومعَ ذلك، قد بنى الاستدلالَ بذلك الأثر على أربعةِ أمورٍ باطلةٍ لغةً وشـرعاً، والمبنيُّ على الباطل باطلٌ قطعاً، فتَوهَّمَ عدمَ وقوع الطلاقِ الثلاثِ بالأثر المبنيِّ دليلاً على فاسدِ الأساس جهالة مبنية على عدِّه جهّالة[٦]، ضِغْثاً على إبّالة.

---

(١) كتب الناسخ فوقها: «كذا»، يعني: أن الصواب: قطعيتين.

(٢) بينَّ الإمامُ العلاءُ البخاريُّ هذه المسألة، ووَجْهَ غلط ابن تيمية فيها في الأصل الثالث من الأصول الأربعة التي بحثَها في مقدمة هذه الرسالة.

(٣) كتب الناسخ فوقها: «كذا»، يعني: أن الصواب: ثانيتهما.

(٤) في الأصل: «واحدةً واحدةً» هكذا تكرَّرت، وحذفنا واحدة منهما.

(٥) بحث الإمام العلاءُ البخاريُّ هذه المسألة في الأصل الرابع، وبيَّنها بياناً كافياً.

(٦) هكذا في الأصل، ولم يتضح المعنى.

وبالجملة، فقد جحدَ ابنُ تيميةَ أربعاً من مِلّةِ الإسلام قطعية(١)، ومن المعلوم لأعلام المِلّةِ الحنيفية؛ أنّ الجاحِدَ للقطعيةِ الإجماعية: ضالٌّ عند الشافعية، وكافرٌ عند الحنفية(٢)، وللقطعيةِ الأصليةِ الكلامية، أو الفَرْعيةِ الفقهية التي هي من ضَـرُوراتِ المِلّةِ الإسلامية: كافرٌ بإجماع الأُمّةِ الوَسَطِ المُحمَّدية، ولا يخفى على مَن كانَ له أذنٌ واعية؛ أنّ واحدةً كافيةً على الكُفرِ ناعية.

وإنمـا تردّى ابنُ تيميةَ في أوديةِ الكُفرِ ومَهْواةِ الضلال، لعَدَم تَلقُّفِـهِ العِلمَ من أفواهِ الرجال(٣)، وتَعلُّقِهِ بما يهَجِسُ ببالِهِ من أكاذيب الوَهْم وأباطيل الخيال،

---

(١) إن وجه الخطورة في هذه المسائل: أنها قطعية في الديانة، ومخُالِفُ القطعيات له حكمٌ خطير الوقع كما وضَّحه العلاء البخاري، والأصل في ذلك كله: أن يُثبَتَ أن هذه أصول في الملة الإسلامية ومن ضرورات الدين، ولا شكَّ أن بعضها على الأقل ثابت، فإن ثبت أيضاً أن ابن تيمية قد خالفها، فإنّ مناقشة هذه المسألة يكون من الأمور الواجبة على أهل العلم، وتصدِّيهم لبيان هذا الخلل واجبٌ لازم عليهم، وهو الأمر الذي دفع العلاء البخاري إلى القيام بما قام به من ردٍّ مبنيٍّ على تحليل عميق، يدلُّ على تبحُّره في العلوم الشرعية العربية والعقلية، وعلى جرأة أثبتنا اتصافه بها فيما قرَّرناه وجمعناه في ترجمته التي وضعناها أولَ «رسالته في العقائد»، فإنه كان من القائمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تأخذه في ذلك لومة لائم، مهما كان مقامه في الدولة والسلطان، أو كان مُبجَّلاً بين العوام والطغام.

(٢) جاء هنا على حاشية الأصل: «الجاحد للأدلة القطعية الإجماعية كافر عند الحنفية».

(٣) كثير من الناس لا يعرفون قيمة التلقي عن أفواه الرجال، وكثير منهم يجهلون معنى ذلك التلقي، فيحسبونه مجرَّد سماع ورواية عنهم، مع أنه لا محلَّ للرواية في باب الاعتقاد، من حيث هي رواية، والعبرة في التلقي أن الذي يخالط الرجال، أعني بهم: العلمـاء المُدقِّقين المُتبحِّرين، ويتصدّى لإبراز آرائه بحضرتهم، ويتيح لنفسه الفرصة تلو الفرصة لمناقشتهم والمراجعة إليهم وتنقيح فهمه بهذا الحوار والتدقيق، فإن خطأه يقلُّ جداً، حتى يكاد ينعدم. أما مَن يغتر بنفسه، ويقول: أنا لا غيري، ويتخاذل عن الاستفادة من تحقيقات الأعلام المُودَعةِ في كتبهم، ويستنكف عن =

واغترارِه بكثرةِ محفوظاتِه من الأحاديثِ والأخبار، وافتِخارِه بغَزارةِ مَسْـرُوداتِه من الأقوالِ والأقاصيص والآثار، زعماً منه أنها جَعلَتْهُ بحراً من العِلم زخّاراً، وأغنَتْهُ عن الأئمةِ استِفادةً واستبصاراً، فشمخَ بأنفِهِ بنَفْخ الرجيم الوَسْواس، وزعمَ بنفسِهِ بنَفْثِ الخبيثِ الخنّاس في أُمِّ الراس؛ أنه من أئمةِ الاجتهادِ والقياس[1]، ولا يخفى على مَن كان له من الشعور شِعاراً ووَقاراً[2]؛ أنّ كثرةَ المحفوظاتِ لا تُورِثُ العِلمَ ولو كانت أوقاراً، إذِ اقتباسُ العِلم إنما يكونُ من المقروءاتِ المسموعةِ من أعلام الراسِخين، لا من المحفوظاتِ المرقومةِ بأقلام الناسِخين.

ولذلك تراه ـ معَ كثرةِ محفوظاتِه ـ إذا شـرعَ في تسويدِ وجهِ البياض، كحاطِب ليلٍ يُؤلِّفُ بين هُدىً وهُراء، وكهامِرِ سَيْلٍ يَقذِفُ بنَدىً وغُثاء، وإذا خاضَ في استِنباطِ الأحكام الشرعية الفَرْعية خَبَطَ خَبْطَ عَشْواءَ وفَشَـر، وإذا أفاضَ في الاجتهادِ في أصول العقائدِ الدينية ركبَ مَتْنَ عَمْياءَ وكَفَر، لكنْ بناءً على المَثَلِ السائرِ على الألسِنةِ الناطِقة؛ أنّ لكُلِّ ساقِطةٍ لاقِطة، نرى مجانينَ الجهلاءِ يصونونَه من كُلِّ هَذَر، ورَعاعاً من الأغبياء

= التصدي لمناظرة المُدقِّقين، فإنه يُفوِّت على نفسه فرصة عظيمة لتصويب آرائه، وتدقيق أنظاره. هكذا أفهم التلقي عن الرجال، فالتلقّي عنهم: إما مباشرة، أو بالاعتداد بآرائهم المُدوَّنة في كتبهم، وعدم الاغترار بنفسه ليتجاوز ذلك كلَّه، دون دراسته وتحريره، أو استصغار شأنهم مع تعظيم ذاته. فإن هذا الفاعل يتأدى به فِعلُه إلى الخبط والعمى والضلالة، في أغلب الأحوال.
وبناء على هذا الفهم للتلقي، نستطيع أن نفهم العبارة التي عقَّب بها العلامة العلاء البخاري هذا الكلام، فقال: «وتَعلُّقِهِ بما يَهجِسُ ببالِهِ من أكاذيب الوَهْم وأباطيل الخيال، واغترارِهِ بكثرةِ محفوظاتِهِ...».

(١) وها نحن رأينا في هذا العصر من يضعُ ابن تيمية في إزاء الفقهاء الأربعة، بل يُقدِّمُه عليهم في الفائدة والنفع، وما ذلك إلا لغرورهم، وانحراف طريقة الأحكام واتخاذ المواقف عندهم.

(٢) كتب الناسخ فوقها: «كذا»، وكتب على الحاشية: «شعارٌ ودثار».

يتبعونَه في كُلِّ ما يأتي ويَذَر[١]، ظانِّينَ بكثرةِ تسويدِهِ بهواجسِ السوداءِ وَجْهَ البياض، أنه بَحْرٌ خِضَمٌّ زاخِرٌ فيّاض، زاعمينَ بتَشَدُّقِهِ برغائب الأحاديثِ والآثار على الكراسي، وتَفَيهُقِهِ بغرائب الأقاصيص والأخبار أنه في العِلم من الجبالِ الرواسي، يظنُّون سَفَهاً بغير عِلمٍ أنه من الأئمةِ الأعلام، ويُسَمُّونَه عَمَهاً أو عَتَهاً بشيخ الإسلام[٢].

ثم إنّ بعضَ العُلماءِ المُعتَنينَ بإعلاءِ لواءِ الشريعةِ الغَرّاء، وإخزاءِ أهل الضلالةِ والأهواء، جزاه اللهُ عن الإسلام والمُسلِمينَ خيرَ الجزاء، قد حاوَلَ إبطالَ ضلالاته، واستِئصالَ جهالاتِه، لكنَّه عَدَلَ قانونَ المُناظَرةِ عن نَـهْجِهِ المُستَبين، حيثُ لم يَتَعرَّضْ لإبطالِ دليله بالمُمانَعةِ[٣] والمُناقَضة[٤]، على ما هو دأبُ المُحصِّلين، بل

---

(١) ونرى هؤلاء الذين وصفهم العلاء البخاري في هذا الزمان قد تكاثروا أيضاً لعوامل سياسية واجتماعية، ونتيجةً لتقصير علماء أهل السنة في القيام بواجبهم على أكمل وجه، مما ترك خللاً مفتوحة، بل صارت أبواباً مُشرعة، يندفع منها أهل الانحراف في الفهم والتجاهل للتصدي لشرح الإسلام على هواهم وضيق فهمهم وقلة عقلهم، وصار أتباع هؤلاء في هذا الزمان يُبالغون في الشهادة بالعلم لكُلِّ ناعق، وإن خالف الضروريات في الدين، بدعوى أنه مجتهد، ومتى كان الاجتهاد الحق يستلزم مخالفة الحق، بل هو اتباع الهوى والنظر بالباطل لأجل تقرير الباطل بأي طريقة وبكل وسيلة.

(٢) وهذا هو حالُ أتباعه ومَن اغتر بهم في هذا الزمان!

(٣) المنع: طلبُ الدليل على مُقدِّمة معينة، ويُسمّى مناقضة، ونقضاً تفصيلياً أيضاً.

أنواع المنع: من المنع ما يسمى حلاً، وهو تعيين موضوع الغلط من المقدمة، كقول السائل في منع قول المعلل بعد أن ادعى قِدَمَ العالم لاستناده إلى القديم، وكلّ مُستَنِدٍ إلى القديم قديم: «لا نُسلِّم تلك الكلية، لأنَّ محلَّ كون المُستَنِدِ إلى القديم قديماً إذا كان الاستنادُ بطريق الإيجاب، كاستِنادِ الصفات إلى ذاته تعالى، لا مطلقاً».

والنوع الثاني: هو الاعتراض على الدليل مطلقاً، فيعمّ النقضَ التفصيليَّ والنقضَ الإجماليَّ والمعارَضة. «الرشيدية» ص٢٩.

(٤) المناقضة والمنع والممانعة والنقض التفصيلي ألفاظ مترادفة عندهم، معناها: طلبُ الدليل على =

انتقلَ للمُعارَضةِ[1] التي هيَ أسوأُ حالِ السائلين، إذ هي إقامةُ الدليل على خلافِ ما

= مُقدِّمة الدليل، أي: طلبُ السائل من المُعلِّل إقامةَ دليل على مُقدِّمةِ دليله الذي أقامه على أصل دَعْواه.

والمراد بمقدمة الدليل: ما تتوقفُ عليه صحة الدليل، ولو كان جزءاً من أجزائه، فيشمل الصغرى والكبرى، وشروطَ الإنتاج المعتبرة عند أهل الميزان في صحة إنتاج الدليل بحسب أشكاله، والتقريبَ الذي هو سَوْقُ الدليل على وجه يستلزمُ المطلوب نفسَه أو ما يساويه أو الأخصَّ منه مطلقاً.

فالمراد بـ«مقدمة الدليل»: ما يشمل مادتَه التي هي أجزاؤه، وصورتَه التي هي اشتماله على شرائط الإنتاج، وهيئتَه التي بها يتحقق استلزامه للمدلول.

فطلبُ الدليل على شيء من ذلك يسمى بهذه الأسماء الأربعة، ولا فرقَ بين كون الطلب المذكور بلفظ المنع أو غيره، نحو «هو ممنوع» أو «مطلوب البيان» أو «فيه مناقشة» أو «غير مُسلَّم» أو «لا نُسلِّم».

ولا يشترط أن يذكر للمنع سَنَد، بل تارةً يُذكَرُ له سَنَدٌ فيسمى: منعاً مع السند، وتارةً لا فيُسمّى: منعاً مجرَّداً.

والنقضُ الإجماليُّ: هو إبطالُ نفس الدليل بدليل، وقد لا يُقيَّد بالإجمالي، ويسمَّى دليل الإبطال شاهداً. «فن البحث والمناظرة» ص٧.

ويُعرَّفُ أيضاً بأنه: إبطالُ الدليل بعد تمامه، متمسكاً بشاهد يدلُّ على عدم استحقاقه للاستدلال به، وهو استلزامه فساداً ما، وفصِّل بدعوى التخلف، أو لزوم محال، ويسمَّى نقضاً إجمالياً أيضاً. «الرسالة الشريفية»، مع «شرح الجونغوري» ص٣٢.

ويُطلقُ النقضُ أيضاً على: إبطال التعريف بكونه غير جامع، أو غير مانع مثلاً.

(١) غير واضحة في الأصل، حيثُ تُقرأ: «بالمعارضة».

والمعارضة: هي مقابلة الدليل بدليل، أي: إقامة السائل دليلاً على خلاف (وهذا شامل للنقيض أو المساوي للنقيض أو الأخص من نقيضه) ما أقام عليه المُعلِّل الدليل، فإذا لم يذكر المُعلِّلُ دليلاً على مدَّعاه، لم تكن إقامة الدليل على خلافه معارضةً عندهم؛ لأن متعلق المعارضة في الحقيقة مُدَّعَى المُعلِّل ودليلُه معاً، فلا بدَّ في تحققها من أن يسبقها استدلال المُعلِّل، بل هي غصب. =

يَدَّعيهِ الخصمُ معَ تسليم دليله، وإنما يُصارُ إليها عندَ العَجْزِ عن إبطالِ دليلِ الخصم واستِئصالِ تَعْليله، ولذلك بَعُدَتْ عليه الشُّقّة، دون الوصولِ إلى بُغْيَـتِهِ المُهِمّة، وطالَ عليه الأَمَدُ من غير كشفِ هذه الغُمَّةِ المُدلَـهِمّة، فاستكثَرَ من المُعارضةِ نصّاً وإجماعاً وقياساً، حتى استوعبَ في ذلك عشـرينَ كُرّاساً، ومع ذلك ما أجداه هنالك نفعاً، إذِ المطلوبُ هاهنا هو العِلمُ بانتفاءِ أباطيله قطعاً(١)، وغايةُ أمرِ المُعارَضةِ إنما هيَ غلبةُ الظنِّ بالترجيح، لا إفادةُ القطع بما هو الحقُّ الصـريح(٢).

على أنّ المُعارَضةَ فيمـا يكونُ دليلُ الخصم مقطوعَ البُطلانِ والانتِفاء، كأدلةِ

= والغَصْب: هو دعوى السائل فساد مقدمة دليل المعلل، مع الاستدلال على فسادها قبل استدلال المُعلِّل عليها، وكذا دَعْواه فساد الدعوى غير المُعلَّلة مع الاستدلال على فسادها. كتاب «في فن البحث والمناظرة» ص٦-٧.

(١) وهذه الطريقة التي يتبعها العلاء البخاري هنا هي طريقة أهل العلم المُحقِّقين، والعلماء المجتهدين، وهي الطريقة التي أراها نافعة ومُجدِية، لأن كثيراً من البشر لم يعودوا يلتفتون لقول غير ابن تيمية لمجرَّد كونه مشهوراً، فلو عارضته بقول كل قائل، فلن تُزَحزِحَهم عن موقفهم، ولن تدفعَهم إلى المراجعة، ولكن لو عارضتهم بالأدلة، ونقضتَ لهم استدلالهم، وأبطلتَه لهم، انحَلَّت شبهاتهم من أصلها، فإن ظلوا متمسكين متعنِّتين بترهات ابن تيمية بعد ذلك، كانوا شاهدين على أنفسهم بالانحراف والهوى.

(٢) المراد من ذلك: أن الرد على المخالفين ينبغي أن يكون على أقوى ما يمكن من الوجوه، وبأدق الأنظار، وإلا فإن كان الردُّ والنقضُ ضعيفاً أو غيرَ موجه، فإنه سيكون سبباً في فتح الباب أمام هؤلاء المنحرفين ليقولوا للناس: هل رأيتم مدى ضعف الذين يخالفوننا، إنهم لا يملكون دليلاً ضدَّنا، وهذا أبلغ حجة لديهم على اتباعهم الهوى، ولو في نظر الناس العوام الذين لا يُفرِّقون بين الدليل وما ليس بدليل. وهذا لا شك أنه يستلزم انحياز العوام إلى جانب أولئك المنحرفين. ولذلك فمن ردَّ على المخالفين فليَـرُدَّ بطريقة قوية متقنة، أو ليترك المجال لغيره ليقوم بهذا الواجب، لئلّا يكون بجهله وضعفه عن القيام به سبباً في ضلال الخلق.

ابنِ تيميةَ على ضلالاتِهِ الشنعاء، مَدرَجةٌ إلى توهينِ عقائدِ الضُّعَفاء، إذ يَسْبِقُ إلى أوهام هؤلاءِ أنْ لو لم يكنْ له دليلٌ على صِحّةِ مقالِه، لَـما احتاجَ الطاعنون فيه إلى المُعارَضةِ في رَدِّهِ وإبطالِه، مَعَ أنْ لا دليلَ لابنِ تيميةَ أصلاً على ضلالاتِه، وإنما افترى على الله كذباً بجهالاتِه، فإبطالُها غيرُ مُفتَقِرٍ إلى التطويل والتهويل، بل يكفيها نَفْحةٌ مُطفِئةٌ لشرارةِ تعليلِهِ العَليل، كما نَفَحَتْ هذه الرسالةُ المُترجَمةُ بـ«**مُلجِمةِ المُجسِّمة**» نفحةً أبهَرَت[1] شُعْلَةَ بَقبَقَتِهِ[2] المُتأثِّمة، مُنطويةً على ما يُفتَقَرُ إليه من القواعدِ والأصول، مُشتَمِلةً على مُقدِّمةٍ وأربعةِ فُصُول.

واللهُ المسؤولُ أن يهديَني سواءَ السَّبيل، وهو حَسْبي ونِعمَ الوكيل.

أما المُقدِّمةُ ففيها أربعةُ أصول[3]:

---

(١) غير واضحة في الأصل، وهذا أقرب ما تُقرأ عليه.

(٢) بَقْبَقَ الماءُ: صوَّت عند نزوله في الإناء، وبقبق الرجل: كثُر كلامه، والبقباق: الكثير الكلام، الثرثار. وبقبق الرجل عليهم الكلامَ: ألقاه جُزافاً.

(٣) لم تشتمل هذه القطعة من كتاب «ملجمة المجسمة» إلا على المقدمة بأصولها الأربع، وكنا نتمنّى أن نعثر على بقية الكتاب، وسنسعى في ذلك، فإن وجدنا قمنا بإذن الله تعالى بالعمل على نشره وطباعته ليستفيد منه الناس. ولكن أنا لا أشك أنّ كلَّ مَن سيطَّلع على ما كتبه هذا الإمام من الأصول الأربعة، ويفهمه على وجهه، فسيعلم تمام العلم مدى تهافت مقولات ابن تيمية وتهافت منهجه الفاسد، فإنها لعمري كافيةٌ في بيان منهج الرد وكثير من القواعد المتبعة في دفع أصول تشكيكات ابن تيمية.

ولكن لا بدَّ أن أقول هنا: إن الإمام العلاء البخاري يبدو أنه كان غيرَ مُطَّلِع على جميع كتب ابن تيمية، ولو اطلع عليها، وخصوصاً التي بالغ فيها في إظهار آرائه الفاسدة كـ«درء التعارض»، وردِّه على «تأسيس التقديس»، ونحوها من الكتب المطوَّلة في الرد على أهل السنة الأشاعرة ومَن وافقهم، لكتبَ أضعافَ أضعاف ما كتبه، بما كان سيعود بالنفع والفائدة الجليلة لأهل الحق في الأعصار كلها.

الأصل الأول

في بيانِ أنّ ثبوتَ[١] الشرع مُتوقِّفٌ على دليل العقل، فيكونُ العقلُ أصلَ الشرع.

والدليلُ على أنّ ثبوتَ الشرع مُتوقِّفٌ على العِلم بوجودِ الشارع، ليُمكِنَ إسنادُ الشرع إليه، وعلى العِلم بصِدقِ النبيِّ المُبلِّغ للشرع، لتوقُّفِ القطع بأنّ الشرعَ من عندِ الشارع عليه.

والعِلمُ عند المُتكلِّمينَ والأُصوليِّين: هو الاعتِقادُ[٢] الجازمُ المُطابِقُ للواقع لِـمُوجِب؛ وهو[٣] إما الحسُّ كما في العِلم بالمحسوسات، وإما ضرورةُ العقل بغَريزتِهِ

---

(١) المراد بالثبوت هنا: ثبوته عند المكلف، أو عند المخاطب، وهو معنى الإثبات. فأصلية العقل للشرع كما سيتبين هي في الإثبات دون الثبوت، فالعقل واسطة في الإثبات لا في الثبوت الذي يرجع للشارع، وهو الحق تعالى.
وقد اعتبر الشارع العقلَ في هذا المقام، ولذلك فإن الشرع لم يشتمل مطلقاً على ما يناقض العقل المحض، أو العقل المقطوع بعقليته، لا ابتداءً ولا انتهاءً. واشتهرت لذلك عبارات عند الأعلام: أن الشرع لا يأتي بمحالات العقول، ولكنه قد يَرِدُ فيه ما تحارُ فيه العقول وتندهش، ولكنْ لا تملك دليلا على بطلانه ونفيه.

(٢) تعريف العلم بالاعتقاد جرى عليه بعض الأئمة، وجعله غيرهم من باب الإدراك الراجع لمقولة الانفعال، وإن كانت أسبابه أفعالاً ومقدورة للإنسان. فعرفوا العِلم بأنه: إدراكٌ جازمٌ مطابقٌ لـمُوجِب.

(٣) أي الموجِب، والمراد به الدليل، أي: أسباب المعرفة والعلم عند الإنسان.

كما في العِلم بالأوَّليّات، أو بالعادةِ كما في العاديّات، وإما بُرْهانُ العقل كما في الكَسْبيِّ من التصديقات.

فإذن، لا بُدَّ للعِلم بوجودِ الصانع وبصِدقِ النبيِّ من مُوجِب، ولا خفاءَ في أنّ العِلمَ بوجودِ الصانع كَسْبيّ، فيكونُ مُوجِبَه برهانُ العقل بطريق الاستِدلالِ من الأثرِ ـ الذي هو العالَـمُ ـ على وجودِ المُؤثِّر، وذلك يَتَوقَّفُ على حُدوثِ العالَـمِ وإمكانِه؛ إذ المُحوِجُ إلى السَّبَب هو الإمكانُ بشرط الحدوث[١]، وكلُّ ذلك إنما يُعرَفُ بالأدلةِ العقليةِ المُبيَّنَةِ في عِلم الكلام، وإيرادُها على التفصيل هاهنا يُفضي إلى تطويلٍ لا يُناسِبُ المقام.

وأما العِلمُ بصِدقِ النبيِّ فضروريٌّ عقليٌّ عاديّ[٢]؛ يخلقُه اللهُ تعالى بإجراءِ

(١) وإنما كان الإمكان بشرط الحدوث هو المُحوِجَ للسبب، لأن الإمكانَ ذاتي للممكنات، والذاتيات لا تتوقف على فاعل، من حيث هي كذلك، ولكن وجود الممكنات ليس ذاتياً لها، فإذا وجدنا ممكناً وُجِد، فإن العقل يسأله عن فاعله، إذ لا يستقلُّ بالوجود لذاته. والحدوث: هو وجود الشيء بعد أن لم يكن، ولا يُراد: أن هذا الأمر المُركَّبَ من وَصْفِهِ بالوجود بشرط مسبوقيته بالعدم هو علة الاحتياج، فالاحتياجُ ثابت في الممكن قبل الوجود وبعده، ولكنه عِلّةُ البحث عن فاعل جعل هذا الممكن موجوداً.

وبعض الأعلام قالوا: إن المُحوِجَ للسبب إنما هو الإمكان، وبعضهم الحدوث، ويظهر في التحقيق أن هذه الأقوال قريب بعضها من بعض.

(٢) يعني بذلك أن العقل عندما يتأمل في المعجزة التي هي خَرْقُ العادة الوجودية، الدالّ انخراقُها على أن الخارق لها ليس من المخلوقين، لأنهم لا يقدرون على ذلك، فالفاعل غير مخلوق، وما ثَمَّ إلا الإله، فالإله الفاعل للمعجزة الدالة على الصدق الثابت للنبيِّ المُرسَل من قِبَلِه. ولما كان انخراقُ العادة الوجودية دالاً بالعادة بنظر العقل ولحاظه، لسبب ذلك الانخراق ولأثره في النفس، صارت الدلالة عاديةً من حيث الانخراق العادي، وعقليةً من حيث اللحاظ العقلي =

العادةِ عندَ ظهورِ المُعجِزةِ على يَدِ النبيّ، فمُوجِبُه هو العادة، وهي تكرُّرُ فِعلِ الفاعل المُختار على الدوام أو الأكثريّ، ولذلك يقولونَ لأفعال الله تعالى المُتكرِّرة: إنه فَعَلَها بإجراءِ العادة، أي: بإجراءِ تكرُّرِ الإيجاد.

ثم إنّ فِعلَه المُتكرِّرَ قد يكونُ إيجادَ شيءٍ غيرِ العِلم على الدوام، وذلك الشيءُ الدائمُ بطريقِ العادةِ قد يكونُ من المحسوسات؛ كالماء والحجر ونَحْوهما، وقد يكونُ من المعقولات؛ ككَوْنِ المُعجِزة تُصدِّق النبيَّ دائماً، وكونِ النظرِ الصحيح مُفيداً للعِلم بالنتيجةِ دائماً، فإنّ ذلكَ بطريق الاستِعقابِ العاديِّ عندنا، لا بطريقِ الوجوب كما يقولُه الفلاسِفة، ولا بطريقِ التوليدِ كما يقولُه المُعتَزِلة.

ويُسمَّى ذلك الدائمُ بتكرُّر الإيجاد ـ محسوساً كان أو معقولاً ـ أمراً عادياً منسوباً إلى سَبَبه، كما يُقال للأُولى عِلماً ضَرُورياً، وقد يكونُ إيجادَ عِلم ضَروريٍّ بالأمر الدائم العاديِّ المحسوس والمعقول، ويُسمّى ذلك عِلماً عادياً منسوباً إما إلى سَبَبِهِ أو سَبَبِ مُتعلَّقه، فمعناه على الأول: العِلمُ الحاصل بالعادة، وعلى الثاني: العِلمُ المُتعلِّقُ بأمرٍ حاصل بالعادة.

أما الأُمورُ العادية؛ فككَوْنِ الجبل حَجَراً دائماً، وكونِ البحرِ ماءً دائماً، وكونِ زيدٍ زيداً دائماً، وكونِ الوالدِ والولدِ والزوجِ والزوجةِ وعَبْدِ زيدٍ وفَرَسِ عَمْرٍو ودارِ بَكرٍ وضِياعِ خالدٍ تلكَ الأعيانَ بعَيْنها دائماً. وبالجملة؛ كَوْنُ جميع المُمكِناتِ دائمةً بأعيانها إلى أجلٍ مُسمّى من الأمورِ العادية.

= لذلك الانخراق، وضرورياً، بمعنى أنه يلزم النفسَ لزوماً يخضعها للتصديق بمقتضاه إلا مع العناد، حيث لا ينفع عِلمُ الإنسان معه، كغير العاديات من العلوم والمعارف ولو كانت بديهية. وفي المسألة تفاصيل وأقوال أخرى مذكورة في كتب الكلام.

وأما الأمورُ العاديةُ الضروريةُ التي يخلقُها الله تعالى على الدوام بالأُمورِ العادية، كالعِلم الضَّـروريِّ بكونِ الجبل حَجَراً دائماً لم يَنقَلِبْ ذهباً، وبكونِ البحرِ ماءً دائماً لم يَنقَلِبْ دماً، وبكونِ الأشخاصِ المذكورةِ هي تلكَ الأشخاصَ بعَيْنها دائماً لم تَنقَلِبْ عنها، وبكونِ النظرِ الصحيح مُفيداً للعِلم الضروريِّ بالنتيجةِ دائماً لم يَنقَلِبْ غيرَ مُفيد، وبكونِ المُعجِزةِ مُصَدِّقةً للنبيِّ دائماً لم تَنقَلِبْ غيرَ مُصَدِّقة، وبكونِ النبيِّ بعدَ ظهورِ المُعجِزةِ صادِقاً دائماً لم يكنْ غيرَ صادق؛ فالعِلمُ العاديُّ تابعٌ للأمرِ العاديّ، وحُصولُهما بطريقِ إجراءِ العادة، أي: بخَلْقِ الله تعالى إياهما على الدوام، لا بطريقِ الوجوب، ثم مَعَ جوازِ أن لا يخلقَ الله تعالى؛ لا الأمورَ العاديةَ ولا العِلمَ الضَّـروريَّ المُتعلِّقَ بها، بطريقِ خَرْقِ العادة؛ إذ لا يلزمُ من فَرْضِ عَدَمِهما ـ لكونها من المُمكِنات ـ محالٌ.

لكنَّ إمكانَ العَدَم، من حيثُ الذاتُ للمُمكِناتِ الموجودةِ بالحسِّ والعادةِ، لا يُنافي القطعَ بوجودِها في الخارج، لأنّ كُلّاً من الحسِّ والعادةِ من أسباب العِلمَ الضروري، ولا خفاءَ في وجوب تحقُّق الشيءِ عندَ وجودِ سَبَبه، فإذن؛ إمكانُ أن لا يخلقَ اللهُ تعالى العِلمَ الضروريَّ بصِدقِ النبيِّ عندَ ظهورِ المُعجِزةِ على يده، لا يُنافي القطعَ بالعِلم الضروريِّ الحاصلِ بصِدقِ النبيِّ عندَ ظهورِ المُعجِزة؛ لِتَحقُّقِ سَبَبِه وهو العادة، كما أنّ إمكانَ سكونِ الجسم المُشاهَد تحرُّكُه؛ بأنْ يخلقَ اللهُ تعالى فيه السُّكون، ولا يخلقَ فيه الحركة، لا يمنعُ القطعَ بأنه مُتحرِّك؛ لِتَحقُّقِ سَبَبِه وهو الحسّ. فلو كان إمكانُ العَدَم ـ من حيثُ الذاتُ ـ قادحاً في القطع بثبوتِ العاديّات، لارتفعَ الأمانُ عن المُمكِناتِ بأنها في الآن الثاني هيَ التي كانت في أولِ الآنات، وحينَئِذٍ لا يكونُ ما نُشاهِدُه من أموالنا وأهلينا ومَعارِفِنا مقطوعاً بأنها أموالُنا وأهلُونا ومَعارِفُنا؛ لإمكانِ انقِلابِها من حيثُ الذات، وحينَئِذٍ بَطَلَ الأملاكُ والأنسابُ والحلالُ والحرامُ

والأعداءُ والأحباب؛ لإمكانِ الانقِلاب، ولا خفاءَ في أنّ ذلك سَفسَطةٌ تَشهَدُ ببُطلانِها بَديهةُ الألباب.

فثبتَ أنّ ثبوتَ الشرع يَتَوقَّفُ على بُرهانِ العقلِ على وجودِ الصانع، وعلى ضرورةِ العقل بِصِدقِ النبيِّ عندَ ظهورِ المُعجِزات، وظهرَ أنّ العقلَ أصلُ الشرع من حيثُ الإثبات[١]، فإذن لا يُمكِنُ تكذيبُ حُكم العقلِ بظواهرِ الشرع؛ لاستِلزام ذلك أن يكونَ الشرعُ يُكذِّبُ نفسَه، لأنّ تكذيبَ الأصلِ يَستَلزِمُ تكذيبَ الفَرْع.

ثم إنّ العقلَ كما دلَّ على وجودِ الصانع، كذلك دلَّ على وجوبِ كونِهِ واجبَ الوجود، إذ لو كانَ مُمكِنَ الوجودِ لكانَ مُفتَقِراً إلى المُؤثِّر، لِـمَا مرَّ في المُقدِّمةِ الأُولى مِن أنّ المُحوِجَ هو الإمكانُ بشرطِ الحدوث[٢]، فمُؤثِّـرُه إن كانَ نفسَه يلزمُ تَوقُّفُ الشيءِ

---

(١) تأمل في دقة عبارات الإمام العلاء البخاري، لتعلم درجتَه في العلم والمعارف، فإن العقل أصل للشرع في الإثبات لا في الثبوت، يعني: أن النقل ثابت في نفسه، ولو بدون فرض العقل موجوداً، ولو فرضنا العقل موجوداً ثم لم ينظر في النقل، فإن عدم نظره لا يستلزم عدم ثبوت الشرع الثابت في نفسه، وكذا لو فرضنا العقل قد نظر ونتج عنده ـ لخطأ في النظر ـ أن الشرع غير صحيح، فإن ذلك أيضاً لا يستلزم عدم ثبوت الشرع في نفسه. فهذا المستوى ـ أعني الثبوت ـ لا يتوقف على العقل. وأما الذي يتوقف على العقل فهو مستوى الإثبات لصاحبه، أعني: أن الإنسان لا يمكنه أن يعلم أن الشرع حقٌّ وصدق، ومطابق للواقع، إلا بتوسُّط نظر العقل، فالعقل صار واسطة في إثبات الشرع لصاحب العقل، والشرع ثابت في نفسه، لأن إثباته لا يتوقف إلا على إرادة واضعه، وهو الإله الحقُّ. فالعقل واسطة في الإثبات لا في الثبوت.

وبهذا الفَهْم الجليل تنحلُّ كُلُّ عُقَدِ ابن تيمية التي تمسك بها في كتبه، وتخرم كُلَّ ثرثرته التي يقارع بها أدلة أهل الحقّ، وتصبح في نظر الناظر المُنصِف هباءً منثوراً.

(٢) والممكن لا يكون إلا حادثاً، لأنه يتوقف على فاعلية غيره له، وهذه الفاعليةُ إما أن تكون =

على نفسِه، وهو الدَّوْر. وإن كان غيرَه فذلك الغيرُ أيضاً إن كانَ مُمكِناً يكونُ مُفتَقِراً إلى المُؤثِّر، وهَلُمَّ جَرّاً، ويلزمُ التَّسَلسُل.

وكُلٌّ من الدَّوْرِ والتَّسَلسُلِ مُحال، فكذا ما يَستَلزِمُه وهو كونُ المُؤثِّرِ في المُمكِنِ غيرَ واجبٍ ولا مُنتَهياً[1] إلى الواجب، لأنّ المُستَلزِمَ للمُحالِ مُحال؛ بناءً على أنّ اللازمَ المُحالَ محكومٌ عليه بالبُطلان، وكونُ بُطلانِ اللازِم مُستَلزِماً لبُطلانِ الملزوم غنيٌّ عن البيان.

أما بُطلانُ الدَّوْر؛ فلأنه يَستَلزِمُ تَقدُّمَ الشيءِ على نفسِه، وهو بَديهيُّ الاستِحالة، وَجْهُ الاستِلزام: أنّ الشيءَ إذا كانَ عِلّةً لآخَرَ كان مُتقدِّماً عليه، ضرورةَ تقدُّمِ العِلّةِ على المعلولِ من حيثُ الذات، وإذا كان ذلك الآخَرُ عِلّةً له كانَ مُتقدِّماً عليه، والمُتقدِّمُ على المُتقدِّم على الشيءِ مُتقدِّمٌ على ذلك الشيء، فيكونُ الشيءُ مُتقدِّماً على نفسِه، ويلزمُ كونُ الشيءِ مُتأخِّراً عن نفسِه، وهو معنى الاحتياج إلى نفسِهِ وتَوقُّفِهِ على نفسِه.

وأما بُطلانُ التَّسَلسُل؛ فلأنه يلزمُ من فَرْضِ اللاتناهي ـ الذي هو معنى التَّسَلسُل ـ حُصولُ التناهي، وكُلُّ ما يلزمُ من فَرْضِ عَدَمِهِ وجودُه فعَدَمُه مُحال، فالتَّسَلسُلُ ـ الذي هو عبارةٌ عن عَدَم التناهي ـ مُحال.

والمُتكلِّمونَ قد ذكروا في بيانِ لزوم التناهي للتَّسَلسُل الغيرِ المُتناهي وجوهاً كثيرةً لبُطلانِ التَّسَلسُل، لكنّي أقتَصِرُ في هذا المقام على بعضِها الذي تَتَسارَعُ إليه الأفهام، وهو: أنه لو لم تكنْ سِلسِلةُ المُمكِناتِ الموجودةِ مُنتَهيةً إلى واجب الوجود؛

= بالعلة أو بالاختيار، والفاعلُ بالعلة غير موجود بالدليل، فلم يبقَ إلا الفاعل بالاختيار، وهذا لا يكون فِعلُه إلا حادثاً.

(١) كتبت في الأصل: «منتهي»، وكتب على الحاشية: «منتهٍ».

لكانَ جملةُ الموجوداتِ مُمكِنات، ويكونُ كُـلُّ مُتأخِّرٍ منها مَعْلولاً للمُتقدِّم عليها إلى غير النهاية؛ ضرورةَ افتِقارِ المُمكِنِ إلى العِلّةِ المُؤثِّرة، وحينَئذٍ تَسلسَلَتِ العِلَلُ والمعلولاتُ من غير أن تَنتَهِيَ إلى عِلّةٍ محضةٍ لا تكونُ مَعْلولاً لشيء، فكانَ هاهنا جُملةٌ هي نفسُ المُمكِناتِ الموجودةِ المعلولِ كُلُّ واحدٍ من آحادِها لواحدٍ منها، وهذه الجملةُ موجودةٌ مُمكِنة، فمُوجِدُها بالاستِقلالِ إما نفسُها وهو ظاهرُ الاستِحالة[1]، وإما جُزءٌ منها وهو أيضاً مُحال؛ لاستِلزام كَوْنِ ذلك الجزءِ عِلّةً لنفسِهِ ولعِلَلِه[2]، وإما أمرٌ خارجٌ عنها، ولا مَحالة يكونُ مُوجِداً لبعض الأجزاء، وإلا لم يكنْ مُؤثِّراً في هذه الجملةِ أصلاً، وحينَئذٍ يلزمُ مُحالان:

أحدُهما: انقِطاعُ سِلسِلةِ المعلولاتِ على تقديرِ عَدَم تناهيها، لكونِ الخارجِ من جميعِ المُمكِناتِ واجباً بالذات، وهو ممتنعٌ أن يكونَ معلولاً لشيء.

الثاني: انتِفاءُ كونِ كُلِّ جُزءٍ منها معلولاً لجزءٍ آخر، إذِ الجزءُ الذي هو معلولُ الخارج عن جميعِ المُمكِناتِ لا يُمكِنُ أن يكونَ معلولاً لجزءٍ آخر، وإلا يلزمُ تَوارُدُ العِلّتَينِ على مَعْلولٍ واحد.

---

(١) وهو ظاهر الاستحالة، لأن السِّلسلةَ ليست شئياً آخرَ غير أفرادها، وبمجموع الأفراد لا يتألفُ أمرٌ آخر غيرها، فلا وجود للسلسلة إلا بوجود أفرادها التي لا يوجد أحدها إلا بعد وجود غيره، وكلاهما ممكن، وليس أحدهما فاعلاً بلا فاعل، إذن فكُلُّ ما في السلسلة فله فاعل غيره، وإذا كان الأمر كذلك، فلكل السلسلة فاعلٌ غيرها بالضرورة، فالزعم أنها موجودة على الاستقلال زعمٌ بيِّنٌ البطلان.

(٢) لأنه فاعلٌ لما وراءه ولما قبله بالضرورة، لأنا فرضناه هو عِلةَ السلسلة، وهذا ما تتألف منه السلسلة، ففاعليته لـما بعده ممكن، أما فاعليته لما قبله فمحال، لأنه بعينه لم يوجد إلا بعد وجود ما قبله، فيكون فاعلاً لنفسه وهو معدوم، وفاعلاً لغيره وهو معدوم، وهذا كله تخبُّط، وكلام عبث، لا باطل المعنى.

وهذان المُحالانِ لازِمانِ للتَّسَلسُلِ المفروض، ولا خفاءَ في أنّ ملزومَ المُحالِ مُحال، فيكونُ التَّسَلسُلُ الذي هو عبارةٌ عن اللاتناهي مُحالاً، ويكونُ انقِطاعُ التَّسَلسُلِ بثبوتِ التناهي واجباً؛ لامتِناعِ ارتفاعِ النَّقيضَيْن، وذلك إنما يكونُ بانتِهاءِ المعلولاتِ إلى واجبِ الوجودِ بالذات، وهو المطلوب.

ثم إنّ العقلَ كما دلَّ على أنْ يكونَ الصانعُ واجبَ الوجود، كذلك دلَّ على وجوبِ كَوْنِ واجبِ الوجودِ واحداً ـ أي: غيرَ مُتَثَنٍّ ـ، وعلى وجوبِ كونه أحداً ـ أي: غيرَ مُتجزِّئ ـ، إذ الواحدُ في اللغة: هو ما لا يَتَثنّى، والأحد: هو ما لا يَتَجزّأ، ولهذا يصحُّ لغةً أن يُقال: هذا رجلٌ واحِد، وهذا دِرهَمٌ واحِد، ولا يصحُّ أن يُقال: هذا رجلٌ أحد، وهذا دِرهَمٌ أحد؛ لِتَجزُّئِهما.

فظهرَ بهذا أنّ معنى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]: هو أنه تعالى غيرُ مُتركِّبٍ ولا مُتبعِّضٍ ومُتجزِّئ، فما له أجزاءٌ يُسمّى باعتبارِ تألُّفِهِ منها مُتركِّباً، وباعتبارِ انحِلالِهِ إليها مُتبعِّضاً ومُتجزِّئاً.

والدليلُ على وجوب كون واجبِ الوجودِ واحداً، وعلى امتِناع كونِهِ مُتعدِّداً: هو أنه لو لم يكنْ واحداً وكان مُتعدِّداً؛ لَتَشارَكا في نفس الحقيقة، وتمايَزا بالتعيُّن العارض، فعِلّةُ ذلك التعيُّنِ العارض: إن كان نفسَ الحقيقة أو لازماً من لوازمها كان التعيُّن لازماً لنفسِ الحقيقة، وامتَنعَ التعدُّد، وإن كان غيرَهما لزمَ افتِقارُ الواجب في تعيُّنه إلى أمرٍ مُنفَصِل، وهو مُحال؛ لاستِلزامِهِ إمكانَ الواجب، إذِ الافتِقارُ من لوازمِ الإمكان، ولـمّا كان يلزمُ من الأولِ عَدَمُ التعدُّد على تقدير فَرْضِ التعدُّد، ومن الثاني إمكانُ الواجب، وكلاهما مُحالان؛ يكونُ تعدُّدُ الواجب مُحالاً، وتَوحُّدُه واجباً، وقد أيَّـد ذلك الدليلَ العقليَّ قولُه تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

والدليلُ على كونِ واجبِ الوجودِ أحداً، أي: بسيطاً، وعلى امتِناعِ كونِهِ مُركَّباً من الأجزاء: أنه لو لم يكنْ أحداً، بل كان مُركَّباً من الأجزاء ـ كما تقولُه المُجسِّمةُ الظاهريةُ والجهلةُ التَّيْميةُ[١] ـ؛ فأجزاؤُه: إن كانت واجبةً يلزمُ تعدُّدُ الذواتِ الواجبة، لأنّ أجزاءَ المُركَّبِ ليست صفاتٍ هي معانٍ قائمةٌ بعَيْنِها[٢]، وإنما هي ذواتٌ قائمةٌ بأنفُسِها غيرُ محتاجةٍ من حيثُ ذواتُها إلى الكُلّ، بل الكُلُّ من حيثُ ذاتُه مُفتَقِرٌ إليها، وقد سبقَ استِحالةُ تعدُّدِ الذواتِ القديمةِ الواجبة، فلا يَرِدُ تعدُّدُ صفاتِ الله القديمة؛ إذ لا استِحالةَ في تعدُّدِ الصفاتِ القديمة، وإنما المُستَحيلُ تَعدُّدُ الذواتِ القديمة.

---

(١) يُسمِّي العلاءُ البخاريُّ المجسمةَ: بالظاهرية، بناء على زعمهم أنهم يأخذون بالظاهر، ومحال أن يكون الأمر الباطل الممتنع في نفسه وفي الشريعة ظاهراً من ظواهر الشريعة، ولكنه ظاهر لوهمهم وفهمهم الكاسد. وكذلك يُسمِّي أتباعَ ابن تيمية: بالتيمية؛ نسبةً لصاحب المذهب، وهذه تسميةٌ مُنصِفة، فإنّا لا نُسلِّم أنهم سلفية، لأن مقتضى السلفية أنهم تابعون للسلف في المنهج وفي النتائج، وهذا غير حاصل، فإنهم مخالفون للسلف الصالح في الأمرَيْن، فكيف يكونون سلفية؟ ولكنهم يدَّعون أنهم سلفية ترويجاً لمذهبهم بطريق الكذب بين الناس. والتسمية الصحيحة لهم أنهم تيمية، لأنهم يتبعون ابن تيمية، ويلتزمون قولَه حتى لو دخل جُحرَ ضَبٍّ لدخلوه وراءه.

(٢) أي إن أجزاء المُركَّب ليست مجرَّد معانٍ قائمة بعين تلك الذات التي تتركب منها، كما تقوم صفة القدرة بالذات، فإن قيام صفة القدرة بالذات ليس تركُّباً من أجزاء، ولكن تركُّب ذات الإنسان من يد ورجل ورأس ... إلخ؛ هو تركُّب من أجزاء، كل جزء من هذه الأجزاء عينٌ مستقل بنفسه؛ يتألف منه ومن غيره بالتركيب الانضمامي هيئةٌ جديدة اسمها الإنسان. فأجزاء نحو هذه الهيئة سابقة للهيئة نفسها.

وابن تيمية يقول: إن يد الله تعالى ووجهه ليس مجرَّد معنى قائم بذات الإله، بل هو عينٌ قائمة بنفسها، فيد الإله عَيْن، ووجه الإله عَيْن، أي: ذات، فذات الإله عنده: ما هي إلا عبارة عن مجموع هذه الأعيان المتألف بعضها مع بعض. فصار الكل المجتمع منها محتاجاً لهذه الذوات الأجزاء.

وإن كانت ممكنةً يلزمُ إمكانُ الواجب، وذلك لأنّ الكُلّ حينَئذٍ يَفتَقِرُ إلى أجزائِهِ المُمكِنة، وتلك الأجزاءُ لإمكانِها مُفتَقِرةٌ إلى المُوجِد، والمُفتَقِرُ إلى المُفتَقِر إلى الشيءِ مُفتَقِرٌ إلى ذلك الشيء، فيكون الواحدُ مُفتَقِراً إلى المُؤثِّر بالواسِطة، فيكونُ ممكناً، لأنّ الافتِقارَ إلى المُؤثِّرِ ولو كانَ بالوسائطِ من لوازم الإمكان، ولهذا قالوا: المُفتَقِرُ إلى المُمكِنِ أَوْلى بالإمكان؛ إذ فيه افتِقاران.

والحاصِل: أنّ اشتمالَ الواجبِ على الأجزاءِ مُستَلزِمٌ إما لِتَعدُّدِ الواجب، وإما لإمكانِه، واللازمانِ باطلان، وكذا الملزوم، وهو اشتمالُ الواجبِ على الأجزاء، لأنّ بُطلانَ اللازم يَستَلزِمُ بُطلانَ الملزوم.

وبهذا يظهرُ بُطلانُ هَذَيانِ ابنِ تيميةَ في كتابه الذي سمّاه بـ«الفُرْقان» حيثُ قال فيه: «الافتِقارُ إلى الأجزاءِ لا يُنافي وجوبَ الوجود، ولا يَستَلزِمُ الإمكان[1]». وثنّى

---

(١) قال ابن تيمية في كتاب «الفرقان بين الحق والباطل» في فصل (أهل الضلال الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً): «ومعلوم أن الهدى في هذه الأصول ومعرفة الحق فيها، هو معرفة ما جاء به الرسول وهو الموافق لصريح المعقول، أنفع وأعظم من كثير مما يتكلمون فيه من العلم، لا سيما والقلوب تطلب معرفة الحق في هذه بالفطرة، ولما قد رأوا من اختلاف الناس فيها، وهؤلاء يذكرون هذا الوقف في عقائدهم وفيما صنفوه في أصول الدين، كما قد رأيت منهم من أكابر شيوخ العلم والدين بمصر والشام قد صنفوا في أصول الدين ما صنفوه، ولما تكلموا في مسألة القرآن، وهل هو مخلوق أو قديم؟ أو هو الحروف والأصوات؟ أو معنى قائم بالذات؟ نهوا عن هذه الأقوال وقالوا: الواجب أن يقال ما قاله المسلمون كلهم: إن القرآن كلام الله، ويمسك عن هذه الأقوال. وهؤلاء توقفوا عن حيرة وشك، ولهم رغبة في العلم والهدى والدين، وهم من أحرص الناس على معرفة الحق في ذلك وغيره، لكن لم يعلموا إلا هذه الأقوال الثلاثة: قول المعتزلة والكلابية والسالمية، وكل طائفة تُبيِّن فساد قول الأخرى، وفي كل قول من الفساد ما يوجب الامتناع من قبوله، ولم يعلموا قولاً غير هذه، فرضوا بالجهل البسيط، وكان أحب =

= إليهم من الجهل المُركَّب، وكان أسباب ذلك أنهم وافقوا هؤلاء على أصل قولهم ودينهم، وهو الاستدلال على حدوث الأجسام وحدوث العالم بطريقة أهل الكلام المبتدع، كما سلكها مَنْ ذكرتُه من أجلّاء شيوخ أهل العلم والدين، والاستدلال على إمكانها بكونها مُركَّبة، كما سلك الشيخ الآخر، وهذا ينفي عن الواجب أن يكون جسماً بهذه الطريقة، وذلك نفى عنه أنه جسم بتلك الطريقة، وحُذّاقُ النُّظّار الذين كانوا أخبر بهذه الطرق وأعظم نظراً واستدلالاً بها وبغيرها قد عرفوا فسادها، كما قد بسط في غير هذا الموضع».

وقال في فصل (أهل الضلال الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً): «والمقصود هنا: أن الأصل الذي أضلهم قولهم: ما قامت به الصفات والأفعال والأمور الاختيارية أو الحوادث فهو حادث، ثم قالوا: والجسم لا يخلو من الحوادث. وأثبتوا ذلك بطرق، منهم من قال: لا يخلو عن الأكوان الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ومنهم من قال: لا يخلو عن الحركة والسكون فقط، ومنهم من قال: لا يخلو عن الأعراض، والأعراض كلها حادثة، وهي لا تبقى زمانين. وهذه طريقة الآمدي، وزعم أن أكثر أصحاب الأشعرية اعتمدوا عليها، والرازي اعتمد على طريقة الحركة والسكون، وقد بسط الكلام على هذه الطرق وجميع ما احتجوا به على حدوث الجسم وإمكانه، وذكرنا في ذلك كلامهم هم أنفسهم في فساد جميع هذه الطرق، وأنهم هم بيَّنوا فساد جميع ما استدل به على حدوث الجسم وإمكانه، وبيَّنوا فسادها طريقاً طريقاً بما ذكروه، كما قد بُسِطَ هذا في غير هذا الموضع.

وأما الهشامية والكرامية وغيرهم ممن يقول بأنه جسم قديم، فقد شاركوهم في أصل هذه المقالة، لكن لم يقولوا بحدوث كل جسم، ولا قالوا: إن الجسم لا ينفكُّ عن الحوادث؛ إذ كان القديم عندهم جسماً قديماً، وهو خالٍ من الحوادث. وقد قيل: أولُ من قال في الإسلام: إن القديم جسم هو هشام بن الحكم، كما أن أول من أظهر في الإسلام نفي الجسم هو الجهم ابن صفوان».

هذا ما وجدته في هذا الكتاب على سبيل الخصوص، ولم نُـرِدْ أن ننقل من غيره من كتب ابن تيمية، فالكلام فيها كثير معروف، وكان قَصْدُنا أن نُنبِّه على الموضع الذي ربما أراده الإمام العلاء البخاري من كتاب «الفرقان». =

على هذه الجهالةِ ضلالةَ إثباتِ الأعضاء للواحِدِ الأحَدِ الدَّيّان؛ تمسُّكاً بالظواهرِ المصروفةِ بقاطع البُرهان[١].

= وعلى الإجمال، فإن كتب ابن تيمية طافحة في أن التركيب من الأعيان لا يستلزم الافتقار ولا الحاجة، ويدَّعي أنه كما لا يستلزم كون الله موصوفاً بالصفات المعاني الافتقار، فكذلك لا يستلـزم كونُه مُؤلَّفاً من صفات هي أعيان (كاليد والوجه والعينين) افتقاراً ولا إمكاناً كذلك. وأحياناً يسوق هذا الكلام على لسانه، وأخرى على لسان غيره، ولكن المقطوع به أنه لا يؤيد على كل الأحوال قولَ من يقول: إن كون الإله مُؤلَّفاً من أعيانٍ يستلزم الافتقار والإمكان.

(١) نعم، لقد بيَّنتُ في كتاب «الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية» أنه يثبت اليد عيناً، والوجه عيناً، والأصابع أعياناً لا معاني، ويقسم الصفات إلى قسمين: صفات معانٍ، أي: صفات هي معان كالقدرة والعلم. وصفات أعيان، أي: صفات هي أعيان، كاليد والوجه والعين والأصابع وغيرها مما يسميه أحياناً صفات خبرية، ولكن تسميته إياها بالخبرية لا يستلزم أنها ليست أعياناً، لأن بعض أعلام أهل السنة وَسَمَها بأنها خبرية، بناءً على أنها لا تثبت إلا بالخبر، وابن تيمية يزيد فيقول: إنها أيضاً أعيان، لا مجرَّد معانٍ قائمة بالإله. ومفهوم الأعيان هو نفس مفهوم الجوارح والأعضاء والأجزاء، ولكن ابن تيمية يحاول أن يتهرب من التصريح بهذه الألفاظ التي سبق استشناع المتقدمين والمتأخرين لها، ولما تدل عليه من معانٍ، ليوهم المغفَّلين أنه لم يُثبت الألفاظَ التي صرَّح أعلامُ الأمة بنفيها ونفي المعاني الدالة عليها. ويتبع في ذلك حِيَلاً وأساليبَ في التلاعب كثيرة. وكأن المنفي في كلام أولئك الأعلام الألفاظ بغضِّ النظر عما تدل عليه من معانٍ!

وأحيانا يُوهِمُ ابنُ تيميةَ الناسَ أن النفي إنما تسلط على أمر غير لازم الإثبات لله تعالى، كقوله في بعض كتبه: إنما نفى السلف الجوارح، لأن اسم الجرح وُضِعَ للحيوان الذي يجرح بها، وهذا المعنى (الجرح) لا يثبت لله تعالى. فلا يُسلِّمُ بناءً على ذلك أنَّ نفيَ الجوارح الوارد في كلامهم يستلزم نفيَ الأجزاء والتركيب.

وكذلك عندما يُوهِمُ أن نفيَ الأجزاء إنما يُرادُ به في كلامهم نفيُ أن ينفصل بالفعل جزءٌ من =

والحاصِل: أنّ البَساطةَ المُعبَّـرَ عنها بالأحَدية من لوازم واجبِ الوجود، فيكونُ إثباتُ الأعضاءِ والتحيُّزِ والجهةِ المُستَلزِمةِ للجسميةِ المُنافيةِ للبساطة؛ نفياً لواجب الوجود، لأنّ انتِفاءَ اللازم يَستَلزِمُ انتِفاءَ الملزوم، فمَثَلُهم كمَثَلِ المُشرِكينَ الذين إنْ سألتَهم مَن خلقَ السماواتِ والأرضَ لَـيُقولُنَّ الله؛ في أنّ كُلّاً منهما يَتَفوَّهونَ بالله لفظاً، ويَنفُونَه حقيقةً ومعنى، وذلك كما أنّ الانفِرادَ بالأُلوهيةِ وباستِحقاقِ العبادةِ لازمُ الحضرةِ الإلهية، ونَفْيَه باتخاذِ الأصنام آلهةً وجَعْلِها معبوداً يَستَلزِمُ نفيَ الحضرة الإلهية؛ لِـمَا مَرَّ من أن نفيَ اللازم يَستَلزِمُ نفيَ الملزوم، كذلك الأحديةُ لازمُ الحضرةِ الإلهية، ونفيُه بإثباتِ الأعضاءِ والأجزاءِ لله تعالى؛ يَستَلزِمُ نفيَ الله.

ولقد بلغَني أنّ هؤلاءِ الجهلاءَ يقولون: لا يلزمُنا من إثباتِ الحيِّز والجهةِ لله تعالى إثباتُ الجسميةِ له، وذلك لأنّ الجسميةَ من لوازم المُتحيِّز وذي الجهة، ولازمُ المذهب لا يلزمُ أن يكون مذهباً.

ولا يخفى على معاشرِ العُلماء أنّ ذلك هُراءٌ لا يَصدُرُ إلا عمَّن لا يَعرِفُ أنّ

= الإله عن ذاته، وابن تيمية يقول: إنه وإن كان يثبت اليد عيناً، إلا أنه لا يقول بجواز انفصالها بالفعل عن ذات الإله، وما دام قد نفى الانفصال بالفعل في زعمه، فهذا يستلزم أنه غير مُعارِض لما اشتهر في كلام السلف من نفي الأجزاء.

ولا يخفى على كُلِّ مُنصِف أن كلامه هذا مجرَّد هراء لا قيمة له، فإنه لم يَقُل أحدٌ من المتقدمين: إن بعض ذات الإله ينفصل عنه، حتى يتم توجيه كلام مَن نفى الأجزاء على إرادة نفي التجزي الفعليّ، بل مجرَّد التركُّب ـ وإن لم يسبقه تفرُّق ـ منفيٌّ في كلامهم، وهذا هو المستفاد من نفي التركيب والتركُّب. ولكن ابن تيمية يبرع في هذا المقام أيضاً في تلاعباته اللفظية فيقول: إنما المنفيُّ أن يكون مُتفرِّقَ الأجزاء ثم إنها تركَّبت، أو تكون مُتألِّفة ثم تنفصل، وهاتان الحالتان عنده منفيتان، فيستنتج من ذلك أنه غير مخالف للسلف!

وهذه أمثلة قليلة على أنواع الحيل التي يلجأ إليها ابن تيمية في سبيل ترويج مذهبه الباطل.

المذهبَ ما هو؟ ولازمُ المذهب ماذا؟ فالمذهبُ إنما يُطلَقُ على ظنِّ المُجتَهِدِ بحُكم دلَّ عليه الأمارة، وهي التي يلزمُ من العِلم بها الظنُّ بوجودِ المدلول، لا على قَطْعِهِ بحُكم ثابتٍ بدليل قطعيٍّ عقليٍّ أو نَقْلي.

ولهذا يُقال: جوازُ الاستِثناءِ في الإيمان ـ بأن يُقال: أنا مُؤمِنٌ إن شاءَ الله؛ تيمُّناً وتبرُّكاً لا تشكُّكاً ـ ووجوبُ التبييتِ في صوم رمضانَ مذهبُ الشافعي. ولا يُقال: وجوبُ الإيمان ووجوبُ صوم رمضانَ مذهبُ الشافعي.

ويُثبتُ ذلك: أنّ معنى المَذهَب في اللغة: هو السيرة؛ لِـمَا قد صَـرَّح في «ديوان الأدب»: أنّ مذهبَ الرجل سِيرتُه، وقد خصَّه العُرْفُ بسيرةٍ مخصوصة، وهي ظنُّ المُجتَهِدِ بحُكم دلَّ عليه الأمارةُ باجتِهادِه، فذلك هو سِيرتُه المُختَصّةُ به. وأما قَطعُه بالحكم الثابتِ بالأدلةِ اليقينية، كوجوب الإيمان، ووجوب صوم رمضان؛ فليسَ بسيرتِهِ المُختَصّةِ به؛ لِتَشارُكِ الكافّةِ من الخاصّةِ والعامّةِ فيه، فلا يُقال: إنّ ذلك مذهبُه.

وأما لازمُ المَذهَب فهو: الحكمُ المظنونُ في صورةٍ ناشِئاً عن الأمارةِ، التي جعلَها المُجتَهدُ دليلاً على مِثلِ ذلك الحكم في صورةٍ أخرى جائز الانفِكاكِ عن هذه الأمارةِ في غير هذه الصورة؛ لفَقْدِ شرطٍ أو وجودِ مانع.

مثالُه: وجوبُ التبييتِ في صوم النَّفْل، فإنّ الظنَّ به ناشئٌ عن الأمارةِ التي جعلَها الشافعيُّ رضيَ اللهُ عنه دليلاً على وجوبِ التبييتِ في صوم رمضان، وهي كونُ خُلُوِّ أولِ الصَّوْم مُفسِداً له، وقد تخلَّفَ هذا الظنُّ عن هذه الأمارةِ في صوم النَّفْل؛ لعَدَم وجوب التبييتِ فيه إجماعاً.

وإنما جازَ تخلُّفُ الظنِّ عن الأمارةِ لعَدَم رابطةٍ عقليةٍ بينَه وبينَها، بحيثُ يقتضي

امتناع انفِكاكِه[١] عنها، إذ مِنَ البينِّ أنْ ليسَ بيَن ظنِّ وجوب التبييتِ وبيَن أمارتِهِ التي هي كونُ خُلُوِّ أولِ الصَّوْم عن النية[٢] مُفسِداً له، ولا بيَن ظنِّ السرقةِ وبين أمارتها التي هي الطَّوْفُ بالليل؛ رابطةٌ عقليةٌ تَقتَضي امتِناعَ انفِكاكِ ظنِّ وجوب التبييتِ عن أمارتِهِ المذكورة، وامتِناعَ انفِكاكِ ظنِّ السرقةِ عن أمارتها التي هي الطَّوْفُ بالليل، وإلا لَـمَا جاز تخلُّفُ الظنِّ الأولِ عن أمارتِهِ في صَوْم النَّفْل، وتخلُّفُ الظنِّ الثاني عن أمارتِهِ إذا ظهرَ أنّ الطَّوْفَ كانَ للحِراسةِ أو للتصدُّق خُفْيَةً، وحينئذٍ يكونُ إطلاقُ اللازم على هذه الظنونِ مجازاً، إذ اللازمُ حقيقةً هو ما يمتنعُ انفِكاكُه عن الملزوم، وقد جاز انفِكاكُ الظنِّ عن الأمارة، فلا يكونُ لازماً لها حقيقةً بل مجازاً، بمعنى التابع والرَّدِيف[٣].

فهذا التابعُ للأمارةِ الجائزُ التخلُّفِ عنها لفَقْدِ شرطٍ أو وجودِ مانع: هو الذي يُسمُّونَه: لازمَ المَذهَب، ويقولون: لازمُ المذهب لا يلزمُ أن يكونَ مذهباً، بناءً على جوازِ التخلُّف، لا اللوازمُ العقليةُ التي بينَها وبينَ ملزوماتِها رابطةٌ عقليةٌ تَقتَضي

---

(١) كتب الناسخ فوقها: «كذا»، ثم أضاف فوق السطر كلمة «امتناع»، ورمز بالحرف (ظ)، فتصير العبارة: «بحيث يقتضي امتناعَ انفِكاكِه»، وقد فعل ذلك لأن المراد من كلام الإمام العلاء البخاري هنا: أن الظن لكونه مبنياً على أمارة غير مستلزمة استلزاماً عقّلياً لازمه، فإنه لا يمتنع انفكاك الظن عن المظنون، أي: عن لازمه، ولو كان الظنُّ مبنياً على علاقة عقلية لامتنع انفكاكه عن لازمه. فالحيثية المذكورة تعليل لعدم رابطة عقلية بين الظن وبين الأمارة بحيث تكون هذه الرابطة العقلية مقتضية امتناع انفكاك العلقة بينهما، أي: بين الظن والأمارة.

(٢) قوله: «عن النية» استدركه الناسخ على الحاشية، ورمز إليه بالحرف (ظ).

(٣) هذا التحقيقُ حَرِيٌّ بطالب العلم أن يهتمَّ به، وبه وبأمثاله يتميَّز ما كان من كلام العلماء المُحقِّقين، وما كان من كلام غيرهم من المُثرثِرين الذين يُكثِرون الكلام ويُكرِّرونه، وهو أجوَفُ لا قيمة له في نفسه.

امتِناعَ انفِكاكِها عن ملزوماتِها، كالجسميةِ للمُتحيِّز وذي الجهة، ووجودِ النهارِ لطلوع الشمس، والزوجيةِ للأربعة، فالاعتِرافُ بهذه الملزوماتِ اعتِرافٌ بلوازِمها قطعاً[١]، وإلا يلزمُ القولُ بجوازِ الانفِكاكِ المُمتَنِع.

فإذن؛ يكونُ القولُ بأنّ اللهَ مُتمكّنٌ على العَرْشِ مُتحيِّزٌ فيه، وأنه في جهةِ الفَوْق؛ قولاً بأنه جسم، لأنّ الجسميةَ من اللوازم العقليةِ للمُتحيِّزِ ولذي الجهة، ومَن قال بأنّ اللهَ جسمٌ فهو كافرٌ إجماعاً. ولهذا قال إمامُ الحرَمَين[٢] في «الإرشاد»: إثباتُ الجهةِ لله كفرٌ صُـرَاح[٣].

ولا يَصدُرُ إطلاقُ لازم المذهب على اللوازم العقليةِ[٤] إلا ممَّن هو أجهَلُ الناسِ بالقواعدِ العِلمية، فلو قال جاهل: لا يلزمُ مِنَ اعتِرافي بطلوع الشمسِ الاعترافُ بوجودِ النهار، ولا مِنَ اعتِرافي بأنّ هذا العَدَدَ أربعةٌ الاعتِرافُ بأنه زَوْج، لأنّ وجودَ

(١) خصوصاً إذا كان التلازم بينهما بيِّناً لا يحتاج إلى إقامة دليل عليه بعد معرفة الطرفين.

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩ - ٤٦٧)، رحمه الله تعالى.

(٣) قال الإمام الجويني في الإرشاد: «ومذهب أهل الحقِّ قاطبةً أن الباري سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيُّز والتخصُّص بالجهات، وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري ـ تعالى عن قولهم ـ متحيِّز بجهة فوق ـ تعالى الله عن قولهم ـ، ومن الدليل على فساد ما انتحلوه: أن المختصَّ بالجهات تجوز عليه المحاذات مع الأجسام، وكل ما حاذى الأجسام لم يخل من أن يكون محاذياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحاذيها منه بعضه. وكلُّ أصل قاد إلى تقدير الإله وتبعيضه فهو كفر صُراح». انظر: «شرح ابن ميمون على الإرشاد» مع «الإرشاد» للإمام الجويني، ص١١١.

(٤) الأظهر أن يراد باللوازم العقلية هنا: اللوازم البيِّنة، أما غير البيِّنة فهي لازمة للمذهب مُتوقِّفٌ إظهارُ كونها كذلك على البيان والدليل. ويظهر إرادةُ اللازم البيِّن من الأمثلة التي ضربها، فهي كلها بيِّنة.

النهار لازمٌ لطلوع الشمس، والزوجيةَ لازمةٌ للأربعة، ولازمُ المذهبِ لا يلزمُ أن يكونَ مذهباً؛ لكانَ ضُحْكَةً للناظِرين.

لذلك لو قالَ جاهِل: لا يلزمُني من إثباتِ الحيِّزِ والجهةِ لله تعالى القولُ بأنه جسم، لأنّ الجسميةَ لازِمةٌ للمُتحيِّزِ ولذي الجهة، ولازمُ المذهبِ لا يلزمُ أن يكونَ مذهباً، لكانَ هُزْأةً للساخِرين.

* * *

الأصل الثاني

في أنّ الاستِدلالَ على المطلوبِ فيه القطعُ ـ كأصولِ العقائدِ الدينية ـ بالظواهرِ باطِلٌ(١)، وفي أنّ توهُّمَ أنّ الامتِناعَ عن تأويلِ اللفظِ يستلزمُ حَمْلَه على حقيقته(٢) باطِل.

أما الأول: فلِمَا ذكرَه إمامُ الحرَمَين في «البُرهان» مِن أنّ ما دلَّ عليه الظاهرُ فظهورُه غيرُ مقطوع به، فكيفَ يكونُ دليلاً على القطع بثبوتِ شيءٍ آخر، فإن صدرَ

(١) هنا على هامش الأصل: «وإن لم تكن مصروفة عن ظواهرها بدليل لكانت صالحة».
والمراد بالاستدلال هنا: إثبات المطلوب بها أصالة، والمراد بالظواهر هنا: ما لم يكن قاطعاً في مدلوله واحتمل صَرْفه عن ظاهره لدليل وقرينة. فما كان حالُه ذلك لا يفيدُ القطع. والمراد في أصول العقيدة الوصول إلى القطع، فإن كان الأمر كذلك، فلا يصح الاستدلال على أصول الاعتقاد بالظواهر ابتداء. ولكنْ لو فرضنا أن تلك الظواهر عضدها الدليل القاطع، لصار تعضيد الدليل لها، وموافقته لذلك الظاهر منها، دليلاً على عدم جواز صرفها عنه، وإن صار حالها كذلك، أمكن الاستدلال بها بالتبع وبالنظر لهذا الملحظ. فتأمل.
وخرج من كلامه أصلاً ما لم يكن من أصول العقيدة، بأن كان من فروعها، أو من المسائل التي تحتمل إقامة دليل ظني عليها، فيكفي فيه الاستدلال بالظاهر، خصوصاً إذا لم يخالفها قاطع، ففي الحالة الأولى صار موافقة القاطع لها دليلاً على عدم جواز صَرْفِها عنه الظهور، وفي هذه الحالة يكتفى بعدم وجود المعارض من القطعي لكفاية الاستدلال بها على الفروع، والله تعالى أعلم.
(٢) هنا على هامش الأصل: «المتبادرة إلى الأفهام».

ذلك عن مُستَدِلٍّ أشعَرَ ذلك بجَهْلِهِ بأحدِ أمرَيْن: إما بجَهْلِهِ كونَه ظاهِراً؛ بأن اعتَقَدَه نصّاً، وإما بجَهْلِهِ مواقعَ العُلوم عن محالِّ الظنون. والجاهلُ بالأمرِ الأولِ أحقُّ أن يُعذَرَ من الجاهلِ بالمرتبةِ الثانية.

هذا إذا لم يكنِ الظاهرُ مصروفاً عن ظاهره بدليل قطعيّ، وكان صالحاً للاستِدلال به على ما المطلوبُ فيه الظنّ، فأما إذا كان مصروفاً عن ظاهره بدليل قطعيّ، ولم يكنْ صالحاً للاستِدلالِ على شيءٍ أصلاً ـ كظواهرِ آياتِ الصِّفاتِ وأحاديثها المصروفةِ عن ظواهرِها بقاطِعٍ عقليٍّ مذكورٍ في الأصل الأول[1] ـ؛ فالاستِدلالُ بها على إثباتِ الأعضاءِ وصفاتِ الأجسام، كالنُّزولِ والاستِواءِ لله تعالى؛ باطلٌ على باطل، وضلالٌ على ضلال، والمُستَدِلُّ بها على إثباتِ الأمورِ المُستَحيلةِ لله أجهَلُ الجهّال[2].

وأما الثاني ـ وهو أنّ تَوهُّمَ أنّ الامتِناعَ عن تأويلِ اللفظِ يستلزمُ حَمْلَه على حقيقتِهِ باطلٌ ـ: فإنه إذا قامتِ القَرينةُ الصارِفةُ عن إرادةِ الموضوع له، ولا يكونُ المعنى المجازيُّ معلوماً للسامِع، وإن كان معلوماً عندَ المُتكلِّم، كآياتِ الصِّفاتِ وأحاديثِ الصِّفات، فمِثلُ هذا اللفظِ ـ معَ كونِهِ غيرَ مُؤوَّلٍ ـ غيرُ محمولٍ على حقيقتِه، بل هو مجازٌ قطعاً[3].

---

(١) هنا على هامش الأصل: «كصرف الدليل العقلي عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] عن شموله ذات الله تعالى لاستحالة كونه تعالى خالق نفسِه عقلاً».

(٢) هنا على هامش الأصل: «كما أنّ الاستدلال على كونه تعالى خالق نفسه بقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] باطل وضلال».

(٣) هذا كلامٌ في غاية التحقيق، وهو مبنى مذهب التفويض كما ترى، ومذهبُ التفويض يحكم عليه ابن تيمية بأنه مذهب باطل، لأنه في نظره يستلزم تعطيل النصوص عن صفات التجسيم التي يريد إثباتها لله تعالى، كالجهة والتحيُّز والأعضاء، وحلول الحوادث لذات الإله. وهذه كلها باطلة. =

ولهذا أطبقَ السَّلَفُ والخلفُ على تَسْميةِ هذه الآياتِ والأحاديثِ بآياتِ الصِّفاتِ وأحاديثِ الصِّفات، لا بآياتِ الأعضاءِ وأحاديثِ الأجزاء، معَ أنّ المعنى اللغويَّ الحقيقيَّ للوجهِ والعينِ واليَـدِ واليمينِ والإصبعِ والقَدَم: أعضاءٌ وأجزاءٌ هي أعيانٌ قائمةٌ بنفسِها[١]، لا صفاتٌ من معانٍ قائمةٍ بغيرها[٢]؛ تنبيهاً على أنّ هذه الألفاظَ غيرُ محمولةٍ على حقائقِها، وإنما هي مجازاتٌ استُعمِلَت في الصِّفات، غيرَ أنّ السَّلَفَ لم يُعيِّنوا تلك الصِّفاتِ لعِظَم الخطرِ في تعيينها؛ إذِ التكلُّم في صِفاتِ الله تعالى بالظنِّ أمرٌ صَعْب، بل قالوا: ما أرادَ اللهُ تعالى بهذهِ الآياتِ والأحاديثِ حَقٌّ، معَ القطع بأنّ معانيها الحقيقيةَ المُستَلزِمةَ للجسميةِ غيرُ مُراد.

ولـمّا رأى الخلفُ أن المُجسِّمةَ ـ لِعِدَم شُعورِهِم بهذه الأمور، واستيلاءِ الوَهْم والخيالِ على عُقولِهِمُ الضعيفة، زعموا أنّ السَّلَفَ حيثُ امتَنَعوا عن التأويل حمَلُوها على حقائقِها، ووقعوا في التجسيم، وجَعَلوا اللهَ سبحانَه من قَبيلِ الأجسام، ونَسَبوا

= وكلام الإمام العلاء البخاري يفيد: أن بعض ما في القرآن قد لا نعلمه على سبيل التفصيل، بل على سبيل الإجمال، ولكن ذلك لا يستلزم نقض كونه بياناً، ولا منع جواز الاعتقاد به، وهو كذلك، فلا أحد يقول: إنه علم تفاصيل مدلولات كل آية من آيات الذكر الحكيم، ولكن مع ذلك فلا يمنع ذلك من العمل بما علمنا منها، ومن الوقوف عند حدِّ ما علمناه من المجمل، وعدم الخوض فيه بلا دليل. وهذا مُعتَمَدُ أكثر السلف، يظهر لك ببعض التدقيق والنظر.

(١) وهو ما يقول به ابن تيمية في هذه الأسماء عندما ينسبها لله تعالى، وهو المراد بقوله بأن هذه من صفات الأعيان، لا المعاني كما سبق بيانه، وفصلنا فيه في «الكاشف الصغير».

(٢) المراد بقوله: «بغيرها» هنا، أي: بما هو ليس بمعنى، بل هو ذات، والذات ـ من حيث هي ـ ذات ليست معنى، بل هي غير معنى. ولا يستلزم ذلك التغاير الموجب للافتقار كما يزعمه المعتزلةُ ومَن تبعهم.

ذلك الكلامَ إلى السَّلَفِ العِظام[١]، وأضلُّوا بهذه النِّسْبة كثيراً من الأنام - اضطُرُّوا إلى تأويلِ هذه الألفاظِ بحَمْلِها على معانٍ مجازيةٍ تكادُ أن تكونَ حقائقَ عُرْفية[٢]، هي جائزةٌ على الله تعالى، موافقةٌ لِـمَا تَقتَضيهِ الأدلةُ القطعيةُ المُنزِّهةُ لواجب الوجودِ عن صفاتِ الأجسام، لكنْ لا على سبيلِ القطع، بل على سبيلِ الجواز[٣].

واعلَمْ أنّ حاصِلَ الخِلافِ بينَ السَّلَفِ والخلفِ أنّ لله تعالى عندَ السَّلَفِ وراءَ الصِّفاتِ السبعةِ من العِلم والقُدرةِ والحياةِ والسَّمْعِ والبَصَـرِ والإرادةِ والكلامِ صفاتٍ أُخَرَ، قد عُبِّـرَ عنها بهذه الألفاظِ مجازاً، ولا ندري حقيقةَ تلك الصِّفاتِ بأعيانها، معَ القطع بأنّ معانيها الحقيقيةَ المُستَلزِمةَ للجسميةِ غيرُ مُرادة، ونُفوِّضُ عِلمَها إلى الله تعالى؛ جَرْياً على الطريقِ الأسلم المُوافِقِ للوَقْفِ على (الله) في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

---

(١) هذا تلخيص ما وقع فيه ابن تيمية، وأوقع فيه غيره ممن تبعه في هذه الأقوال القبيحة.

(٢) أي أن استعمالها في تلك المعاني المجازية يكون مشهوراً معروفاً عند أهل اللغة، معقولاً مستساغاً، وبعد ذلك يصحُّ نسبتُه لله تعالى. ولشهرة تلك المعاني المجازية قربت أن تكون حقائق عرفية، فإن كانت كذلك، وهي لعمري كذلك في أكثر ما يعنيه الأئمة، في اليد والعين والوجه وغيرها، فإنّ حَمْلَها على تلك المعاني المجازية يقرب من أن يكون حملاً للفظ على حقيقته العرفية، فلا يلزم كثير من التهويشات والتهويلات التي ينسبها بعضهم للمُؤَوِّلة من أهل السنة.

(٣) ما دام الأمر فيه اجتهاد، فأغلب التأويلات تكون ظنية، وحملها على تلك المعاني يكون جائزاً، لا واجباً وجوباً لازماً، لأن في الأمر مندوحة عن التأويل بالتفويض، ولكنه لا ينبغي إنكار أن في بعض المواضع يكون التأويل واجباً، لعدم احتمال اللفظ إلا ذلك المعنى المجازي، كالمعية، والوجه في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩].

وعند الخلف: هو أنّ المعاني المجازيةَ لهذه الألفاظِ راجعةٌ إلى الصِّفاتِ السبعةِ المذكورة، فأَوَّلُوها تأويلاتٍ مُناسِبةً راجعةً إلى الصِّفاتِ المذكورةِ مُوافقةً لِـمَا عليه الأدلةُ العقلية، سُلوكاً للطريقِ الأحكَمِ المُوافقِ للوَقْفِ على ﴿ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧].

وبالجملة، هذه الآياتُ والأحاديثُ مِن قَبيلِ المُتشابهِ الذي لا يَعلَمُ تأويلَه إلا اللهُ على رأي، وإلا اللهُ والراسِخون في العِلم على رأي، وهو مختارُ حُجّةِ الإسلام[١] على ما ستَعرِفُه.

ثم إنّ الخلفَ المُؤوِّلينَ اختَلَفوا في كيفيةِ دلالةِ الألفاظِ على المعاني المُؤوَّلة: أنه بطريقِ المجازِ المُفرَد، كما هو المشهورُ بينَ أهل الظاهرِ من المُفسِّرين؛ حيثُ يُفسِّرونَ اليدَ بالنِّعْمة، والأيدي بالقُوّة، والاستِواءَ بالاستيلاء، واليمينَ بالقُدرة، أو بطريقِ الكِناية بالانتِقالِ من اللازم إلى الملزوم من غير لُزوم كَـيْفٍ، إذ الكنايةُ لفظٌ قُصِدَ بمعناه معنى ثانٍ ملزومٌ له، كما يُقال: فلانٌ طويلُ النِّجاد، قَصْداً بطُولِ النِّجادِ إلى طُولِ القامة، فيصحُّ الكلامُ وإن لم يكنْ له نِجادٌ قطّ، بل وإنِ استَحالَ المعنى الحقيقيّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧]، و﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، قَصَدَ بالأولِ كونَـها مُسَخَّراتٍ تحتَ قُـدْرته، وبالثاني الاستيلاء[٢].

---

(١) يعني: الإمام الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥، رحمه الله تعالى.

(٢) وهذا التفصيل هو الحق في المسألة، وقد ذكره مفصلا العلامة البكي الكومي (ت ٩١٦هـ) في «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب»، فقال ما حاصله: هناك طريقتان في طريقة التأويل:

الطريقة الأولى: طريقة الأقدمين كابن فورك، بحملها على مجازاتها الراجعة إلى الصفات الثابتة، =

فهذا جملةٌ من قَبيلِ المُتشابه، تُقصد حَقِّيَّتُه، ولا تُدرَكُ كيفيتُه.

وبعضُهم يجعلُ التعجُّبَ(١) مجازاً عن الرِّضا، واليدَ عن القُدرة.

= فقالوا: اليد تطلق حقيقة على الجارحة، ومجازاً على لازمها، إما القدرة بعلاقة أن اليد في الشاهد سبب لها ظاهر، وكأنها عنها تنشأ. والعين تطلق على الجارحة حقيقة، وتطلق مجازاً على لازمها، إما الإدراك البصري، بعلاقة أن العين في الشاهد محل لها، أو الحفظ بعلاقة أنه في الشاهد إنما يكون تمامه بالمشاهدة والمراقبة بالعين، فحَسُنَ لِـمَا ذُكر إطلاق العين في حقِّه جلَّ وعلا على بصره الكريم أو على الحفظ بحسب المقام. وكذا الاستقرار يُطلَقُ ويُرادُ به الاستقرار والتمكن، ولازمُه علوُّ المتمكن على المتمكَّن عليه، ضرورةَ أنّ مَن استقرَّ على شيء علا عليه، فحَسُنَ لِـمَا ذُكِرَ من المبالغة إطلاقُ الاستواء وإرادة الاستعلاء، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وخصَّ العرش لأنه أعلى الموجودات حِسّاً، والمراد من ذلك علوُّ المكانة الذي يقتضي العظمة والكبرياء والقهر لجميع لعباد.

الطريقة الثانية: طريق المتأخرين من الذين اكتحلت أعين بصائرهم بعِلمَي المعاني والبيان، وهي التي كانت مُتقرِّرةً في قلوب الصحابة والتابعين قبل دخول العجمة على القلوب، وذلك بردِّ هذه المتشابهات إلى التمثيل الذي يقصد به تصوير المعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية قصداً إلى كمال البيان، كما يقال في آية اليد مثلاً في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] تمثيلٌ وبيانٌ لكيفية خلق الله لآدم، وأنه مخلوقٌ له جلَّ وعلا لا محالة، مع ما يصحب ذلك الخلق من كمال العناية، كقولهم: أخذ فلان الأمر بكلتا يديه، أي: هو فاعله ومُعتنٍ به على كل وجه، من غير أن يُنظَرَ إلى تحقيق مفردات هذا التركيب في جانب ما أُريد به، فلا يُتكلَّف للفظ اليد معنى يناسبه، وإنما ينظر إلى الخلاصة والمقصود.

انظره في ص١٧٧-١٧٨ بتحقيق الأستاذ نزار بن علي، طبعة مؤسسة المعارف.

(١) في الأصل: «التعصب»، واستشكلها الناسخ، فكتب فوقها: «كذا»، وكتب على الحاشية: «الضحك»، ورمز بعدها بـ(ظ)، وهو إصلاح صحيح من حيثُ المعنى، لكنْ تقديرُ كون «التعصُّب» مُحرَّفة عن «التعجُّب» أقرب، والله أعلم.

وبعضُهم يجعلُ الكلامَ المُشتَمِلَ على ذلك الوجهِ واليدِ تمثيلاً لا يُعتَبرُ في مُفرَداتِهِ تشبيه، فلا يكونُ من قبيل المُتشابه(١).

وبعضُهم ـ كالشيخ عبدِ القاهرِ(٢) وصاحبِ «المفتاح»(٣) وأتباعهما ـ على أنّ الآياتِ والأحاديثَ المُشتَمِلةَ على هذه الألفاظِ من قبيل الاستِعارةِ التمثيليةِ التي هيَ المجازُ المُركَّبُ المُستَعمَلُ فيما شُبِّهَ بمعناه الأصليّ تشبيهَ التمثيل للمُبالغةِ في التشبيه، أي: تشبيه إحدى صُورتَينِ مُنتَزَعتَينِ من أمرَيْنِ أو أمورٍ بالأخرى، ثم تُدخَلُ المُشبَّهةُ في جنسِ المُشبَّهِ بها مبالغةً في التشبيه، فتُذكَرُ بلفظِها من غير تغيير بوَجْهٍ من الوجوه.

والحاصِل: تشبيهُ الحالةِ بالحالةِ من غير مجازٍ في المُفرَدات، كما يُقال للمُتردِّد في أمر: أراكَ تُقدِّمُ رِجْلاً وتُؤخِّرُ أُخرى، شَبَّهَ صورةَ تردُّدِهِ في الأمرِ بصُورةِ تردُّدِ مَن قامَ ليذهبَ في أمر، فتارةً يُريدُ الذهاب فيُقدِّمُ رِجلاً، وتارةً لا يُريدُ فيُؤخِّرُ أُخرى.

وكذا قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١]، فإنه لـمّا كانَ التقدُّمُ بينَ يَدَي النبيِّ ﷺ خارجاً عن صِفةِ المُتابعة، صار النهيُ عن التقدُّم مُتعلِّقاً باليَدَينِ مَثَلاً للنهي عن تَرْكِ الاتباع، وحاصِلُه: أنه تشبيهُ صورةِ تَرْكِ الاتباعِ بصُورةِ التقدُّم بينَ اليَدَيْنِ المُستَلزِم لتَرْكِ الاتباع.

وكذا قولُه تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزُّمَر: ٦٧]؛ إذِ المعنى ـ والله أعلم ـ أنّ مِثَلَ الأرضِ في تَصرُّفِها تحتَ أمرِ الله تعالى وقُدْرتِهِ مِثلُ الشيءِ الذي يكونُ في قَبْضةِ الآخِذِ له منه أو الجامِعِ يدَه عليه.

---

(١) وهذا الوجه لطيف جداً.

(٢) يعني: الإمام عبد القاهر بن طاهر الجرجاني، المتوفى سنة ٤٢٩، رحمه الله تعالى.

(٣) يعني: الإمام السَّكّاكي، يوسف بن أبي بكر الخوارزمي (٥٥٥ - ٦٢٦)، صاحب «مفتاح العلوم»، رحمه الله تعالى.

وكذا قولُه تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧]، أي: يخلُقُ فيها صُنعَ الطيِّ حتى تُرى كالكتاب المطويِّ بيمينِ الواحدِ منّا[١]، وخَصَّ اليمينَ ليكونَ أعلى وأفخَمَ للمَثَل، لأنها أشرفُ اليَدَيْنِ وأقواهما.

وكذا ما روى أبو هريرةَ رضيَ اللهُ عنه عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «إنّ أحدَكم إذا تَصَدَّقَ باليمينِ من الطيِّب، ولا يقبلُ اللهُ إلا الطيِّبَ، جَعَلَ اللهُ ذلك في كفِّه، فيُربِّيها كما يُربِّي أحدُكم فَلُوَّه، حتى يبعثه بالتمرة مِثلَ أُحُد»[٢]، شبَّه صورةَ اعتِدادِ الله في تضعيفِ ثوابها باعتبارِ أحدٍ منّا في كفِّه فَلُوّ فرسِهِ ويصونه[٣].

ولقد شَدَّدَ النكيرَ صاحبُ «الكشاف»[٤] على مَن يُفسِّرُ اليدَ بالنِّعْمة، والأيدي بالقُوّة، والاستِواءَ بالاستيلاء، واليمينَ بالقُدرة، لأنه حينَئذٍ يكونُ مجازاً مُرسَلاً، والاستِعارةُ بالكنايةِ أبلَغُ من المجازِ المُرسَل[٥].

---

(١) في الأصل: «منها»، وكتب الناسخ فوقها: «كذا»، وكتب على الحاشية: «منا»، ورمز بالحرف (ظ).

(٢) أخرجه بنحوه البخاري (١٤١٠) و(٧٤٣٠)، ومسلم (١٠١٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) هكذا في الأصل.

(٤) يعني: العلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧ ـ ٥٣٨)، رحمه الله تعالى.

(٥) قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]: «قالوا: مِثلُك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيَه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك، فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نَفَوْهُ عمَّن يَسُدُّ مَسَدَّه وعمَّن هو على أخصِّ أوصافه، فقد نَفَوْهُ عنه. ونظيرُه قولك للعربي: العرب لا تخفر الذمم، كان أبلغ من قولك: أنت لا تخفر. ومنه قولهم: قد أيفعت لداته وبلغت أترابه، يريدون: إيفاعه وبلوغه. وفي حديث رقيقة بنت صيفي في سُقيا عبد المطلب: «ألا وفيهم الطيِّب الطاهر لداته»، والقصد إلى طهارته وطيبه، فإذا عُلِمَ أنه =

وذكر الشيخُ عبدُ القاهر في «دلائل الإعجاز»: أنهم وإن كانوا يقولون: المُرادُ باليمين القُدرة، فذلك تفسيرٌ منهم على الجملة، وقَصْدٌ إلى نفي الجارحةِ بسرعة؛ خوفاً على السامعِ من خطراتِ [ومنعاً] للخيال(١) من أصل التشبيه، وإلا فكانَ ذلك من قَبيل التمثيل، أي: الاستِعارةِ التمثيلية.

= من باب الكناية لم يقع فرقٌ بين قوله: ليس كالله شيء، وبين قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد، وهو نفي المماثلة عن ذاته، ونحوه قوله عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فإن معناه: بل هو جواد من غير تصوّر يد ولا بسط لها، لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئاً آخر، حتى إنهم استعملوها فيمن لا يد له، فكذلك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له، ولك أن تزعم أنّ كلمة التشبيه كرِّرت للتأكيد، كما كرّرها من قال:

وصالِياتٍ ككَما يُؤْثَفَين

ومن قال:

فأصبَحَتْ مِثْلَ كعَصْفٍ مَأكُولْ».

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠]، قال الزمخشري: «لما قال: ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾، أكّده تأكيداً على طريق التخييل فقال: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله، واللهُ تعالى مُنزَّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى: تقرير أن عَقدَ الميثاق مع الرسول كعَقدِهِ مع الله من غير تفاوت بينهما».

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه: ٣٩]: «لتُربّى ويُحسَنَ إليك وأنا مراعيك وراقبُك، كما يراعي الرجل الشيء بعينيه إذا اعتنى به، وتقول للصانع: اصنع هذا على عيني أنظر إليك، لئلا تخالف به عن مرادي وبغيتي».

(١) في الأصل: «منع للخيال»، وعدلناها إلى ما رأيت، لأنه الأليق بالمعنى.

وإنما كانت الاستعارةُ أبلَغَ من المجازِ المُرسَل، لأنك في المجازِ المُرسَل[١] ما أثبَتَّ شيئاً من غير دليلٍ على إثباتِه، فإنك إذا قلتَ: رأيتُ أسداً؛ كنتَ قد تَلَطَّفتَ لِـمَا أردتَ إثباتَه من فَـرْطِ الشجاعة حتى جعلتَها كالشيءِ الذي يجبُ فيه الثبوتُ والحصول، وكالأمرِ الذي نُصِبَ له دليلٌ يقطعُ بثبوته، وذلك أنه إذا كان أسداً فواجبٌ أن يكونَ بتلك الشجاعةِ العظيمة، وكالمُستَحيل أن يَعْرى عنها، بخِلافِ ما إذا صَـرَّحتَ بالتشبيه، وقلتَ: رأيتُ رجلاً كالأسد؛ كنتَ قد أثبتَّها إثباتَ شيءٍ يَتَرَدَّدُ[٢] بيَن أن يكونَ وبيَن أن لا يكون، ولم يكنْ من حديثِ الوجوب في شيء.

وحُكمُ الاستِعارةِ التمثيليةِ حُكمُ الاستِعارةِ في الأمرِ سواء، فإذا قُلتَ لِـمَنْ تَردَّدَ في مسألة: أراكَ تُقدِّمُ رِجْلاً وتُؤخِّرُ أُخرى، فأوجَبَ الصفةُ حالاً يُقطَعُ معَها بالتحيُّر والتردُّد، فإنّ ذلك لازمُ مَن يُقدِّمُ رِجْلاً ويُؤخِّرُ أخرى، بخِلافِها إذا قلتَ: أنتَ مُتردِّدٌ في أمرك، فأنتَ كمَن يقول: أخرُجُ أو لا أخرُجُ، فتُقدِّمُ[٣] رِجْلًا وتُؤخِّرُ[٤] أخرى؛ كنتَ قد أثبتَّ له التردُّد، لا على وَجْهٍ يلزمُه التردُّدُ ويجب.

ونظيرُ هذا: أنـّا إذا جعلنا آياتِ الصِّفاتِ وأحاديثَ الصِّفاتِ استِعارةً تمثيلية، فقد نَصَبْنا دليلاً لِتَحقُّقِ الصِّفاتِ ووجوبِها، بخِلافِ ما إذا حملنا الألفاظَ المذكورةَ فيها على المجازِ المُرسَل، يكونُ إثباتُ شيءٍ من غيرِ ذِكرِ دليلٍ عليه.

والجهلةُ المُجسِّمةُ لعَدَمِ شعورهم بهذه الأمور تَوَهَّموا أنّ السَّلَفَ حيثُ امتَنَعوا

---

(١) قوله: «لأنك في المجاز المرسل» استدركه الناسخ على الحاشية، ورمز إليه بالحرف (ظ).
(٢) في الاصل: «يترجح»، وأصلحها الناسخ على الحاشية: «يتردد»، ورمز بالحرف (ظ).
(٣) غير منقوطة في الأصل، فتحتمل أن تُقرأ: «فيقدم».
(٤) غير منقوطة في الأصل، فتحتمل أن تقرأ: «فيؤخر».

عن التأويل حَمَلُوها على معانيها المُستَلزِمةِ لجسميةِ واجبِ الوجود، سبحانه وتعالى عما يقولُ الظالمون عُلُوّاً كبيراً، فأثبتوا على ذلك الزَّعْم الباطل لله أعضاءً وأجزاءً ونزولاً ومجيئاً واستواءً، فجعلوا ربَّ العِزّةِ ذا الجلالِ والإكرام من قَبيل الأجسام، وتَقوَّلوا على السَّلَفِ بأنّ هذا هو مذهبُ أولئكَ الأئمةِ العِظام.

* * *

الأصل الثالث

في بيانِ ما يجبُ في الاستِثناءِ المُفرَّغ، وما يمتنعُ فيه، وهو الذي لا يكونُ المُستَثنى منه مذكوراً، نَحْو: ما جاءني إلا زيد.

أجمَعَ النُّحاةُ على أنّ المُقدَّرَ في الاستِثناءِ المُفرَّغ يجبُ أن يكونَ من جنسِ المُستَثنى، وأطبقوا على أنّ حذفَ المُستَثنى منه في الاستِثناءِ المُفرَّغ إنما يصحُّ إذا قامَ عليه دليل، والدليلُ المُستَمِرُّ دلالتُه على المُستَثنى منه المحذوفُ إنما هو المُستَثنى، لأنه يُعرَفُ أنّ المُقدَّر عامٌّ مُناسِبٌ له في جنسِهِ وصِفتِه، فيكونُ تقديرُ المُستَثنى منه في نَحْو: ما جاءني إلا زيد؛ ما جاءني أحدٌ إلا زيد، لأنّ «الأحد» يُطلَقُ على العُقَلاء، فيكونُ من جنسِ زيد، لا: ما جاءني حيوانٌ إلا زيد، لأنّ الحيوانَ أعمُّ من جنسِ زيد، ومُرادُهم هاهنا من الجنسِ هو النوعُ لا غير.

فجَعْلُ المُستَثنى منه المُقدَّر أعَمَّ من جنسِ المُستَثنى خارقٌ لإجماع النُّحاة، بل خارجٌ عن قانونِ لسانِ العرب، لأنّ النَّحْوَ عِلمٌ بمقاييسَ مُستَنبَطةٍ من استِقراءِ كلام العرب، فلولا أنّ قانونَ لسانِهم وجوبُ كونِ المُقدَّر في الاستِثناءِ المُفرَّغ من جنسِ المُستَثنى، وأنّ كونَ المُقدَّرِ أعمَّ من جِنسِهِ خارجٌ عن قانونِ لسانِهم؛ لَما رأيتَهم مُطبِقينَ على تصديقِ مَن قال: ما في الدار إلا زيد، إذا لم يكن فيها من جنسِ الإنسِ غيرُ زيد، وإن كانَ فيها أشياءُ كثيرة، كالفَرْشِ والمتاعِ وأثاثِ البيت، وعلى تحميقِ مَن

كذَّب القائلَ المذكورَ بناءً على أنّ في الدار فَرْشاً أو متاعاً[١].

ثم الأغلبُ في الاستثناءِ المُفرَّغ أن يكونَ في الفضلات، كالظرف؛ نَحْو: ما رأيتُه إلا يومَ الجمعة، والجارِّ والمجرور؛ كقوله عليه السلام: «لا تَشُدُّوا الرِّحالَ إلا إلى ثلاثةِ مساجد»[٢]، والحال؛ نَحْو: ما جاءني زيدٌ إلا راكباً.

فالمُستَثنى منه المُقدَّرُ في الأمثلةِ المذكورة ـ بناءً على أنه يجبُ أن يكونَ المُستَثنى منه المُقدَّرُ من جنسِ المُستَثنى ـ يكونُ في الأول: اليومَ لا غير، أي: ما رأيتُه يوماً من الأيام إلا يومَ الجمعة. وفي الثاني: المسجدَ لا الموضعَ والمكان، أي: لا تَشُدُّوا الرِّحالَ إلى مسجدٍ من المساجدِ إلا إلى ثلاثةِ مساجد. وفي الثالث: الحالَ لا الذات، أي: ما جاءني زيدٌ في حالٍ من الأحوالِ إلا في حالِ الركوب.

ولا يخفى على الواقِفينَ على قواعدِ علم المعاني: أن القَصْرَ في المثالِ الأخيرِ إنما يصحُّ بأن يكونَ إضافياً؛ رداً على مَن زعمَ أنه جاءَ ماشياً، فيكونُ قَصْرَ قلب، أو زعمَ أنه جاء ماشياً تارةً وراكباً أخرى، فيكونُ قَصْرَ أفراد، أو يكونَ تحقيقياً ادِّعائياً بجَعْلِ سائرِ صِفاتِهِ وحالاتِهِ بمنزلةِ العَدَم، ولا يصحُّ أن يكونَ حقيقياً تحقيقياً؛ إذ لا بُدَّ للمُتَّصِفِ بصفةِ الرُّكوبِ من صِفةٍ غيره.

وقد ظهرَ بما ذكرنا أنّ الاستِدلالَ بقوله عليه السلام: «لا تَشُدُّوا الرِّحالَ إلا

---

(١) في الأصل: «فرش أو متاع»، وكتب الناسخ فوقها: «كذا»، وكتب على الحاشية: «فرشاً أو متاعاً»، ورمز بالحرف (ظ).

(٢) أخرجه البخاري (١١٩٧) و(١٨٦٤) و(١٩٩٥)، ومسلم (٢: ٩٧٥) (٨٢٧) (٤١٥)، واللفظ له، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
وأخرجه البخاري (١١٨٩)، ومسلم (١٣٩٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

إلى ثلاثةِ مساجد» على تحريم شَدِّ الرِّحالِ إلى زيارةِ قبورِ الأنبياءِ والأولياءِ باطل؛ إذ لا مساسَ لهذا الحديثِ بتحريم شَدِّ الرِّحالِ إلى زيارتهِ وإليها أصلاً؛ لعَدَم دخولها في عُموم نهي صَدْرِ الكلام، إلا بجَعْل المُستَثنى منه المُقَدَّرِ أعمَّ من جنسِ المساجد، بأن يُقدَّر: لا تَشُدُّوا الرِّحالَ إلى موضعٍ من المواضعِ إلا إلى ثلاثةِ مساجد، وذلك باطلٌ خارقٌ لإجماع النُّحاة، وخارجٌ عن قانونِ لسان العرب. ومَن حمَلَ كلامَ النبيِّ ﷺ على خِلافِ قانونِ لسانِ العرب فهو جاهلٌ ضَلَّ هُداه، واتبعَ هواه، وافترى الكذبَ على الله، ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ۝ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل: ١١٦ - ١١٧].

* * *

الأصل الرابع

في امتِناع تخلُّفِ المدلولاتِ عن الألفاظِ الموضوعةِ لها وَضْعاً شخصياً أو نوعياً[١] حقيقياً أو مجازياً، لأنّ الألفاظَ الموضوعةَ دلائلُ جَعْليةٌ وَضْعيةٌ على معانيها،

---

(١) الوضع الشخصيُّ: ما تعلق بخصوص. والوضعُ النوعيُّ: ما تعلق بكلّي.
وأقسام اللفظ الموضوع ـ من حيث تشخيص المعنى وعمومه وخصوص الوضع وعمومه، على ما يقتضيه التقسيم العقلي ابتداء ـ أربعة؛ لأن المعنى إما مُشخَّصٌ أو لا، وعلى كلا التقديرَيْن فالوضعُ إما خاصٌّ أو لا.
فالأول: ما يكون موضوعاً لُمشخَّص باعتبار تعقُّله بخصوصه، ويُسمّى هذا الوضع وضعاً خاصاً لموضوع له خاص، كما إذا تصوّرت ذات زيد، ووضعت لفظه بإزائه.
والثاني: ما وُضع لُمشخَّص باعتبار تعقُّله، لا بخصوصه، بل بأمر عام، ويسمى ذلك الوضع وضعاً عاماً لموضوع له خاص، كأسماء الإشارات على ما سيجيء. وهذا القسم مما يجب أن يكون معناه متعدداً.
والثالث: ما وُضع لأمر كلي باعتبار تعقُّله كذلك، أي: على عمومه، ويُسمّى هذا الوضع وضعاً عاماً لموضوع له عام، كما إذا تصوَّرت معنى الحيوان الناطق، ووضعت لفظ «الإنسان» بإزائه.
والرابع: ما وُضِع لكليّ باعتبار تعقُّله بخصوصية بعض أفراده، وهذا القسم مما لا وجود له، بل حكموا باستحالته؛ لأن الخصوصيات لا يعقل كونها مرآة لملاحظة كلياتها، بخلاف العكس. «شرح علي قوشي على رسالة الوضع»، مع الحواشي عليه للسيد حافظ.
وجاء في رسالة «صفاء النبع في علم الوضع»: «فماهيةُ «علم الوضع»، أي: حَدّه، هو: تعيينُ اللفظِ بإزاءِ المعنى ليدلَّ عليه بنفسه، وهذا معنى قولهم: تعيينُ شيءٍ لشيءٍ متى أُطلِقَ الأول فُهِمَ الثاني للعالم به.
وموضوعُه: الأسماءُ المعيَّنةُ بإزاءِ المعنى مِن حيثُ تعيُّنُها. =

وتخلُّفُ المدلولِ عن الدليل ـ سواءٌ كانَ عقلياً أو وَضْعياً بعدَ العِلم بالوَضْع ـ مُحال، غيرَ أنّ الدليلَ على المعنى الحقيقيّ: مجرَّدُ اللفظِ الموضوع له، وعلى المعنى المجازيّ: اللفظُ معَ القرينةِ الصارفةِ عن إرادةِ المعنى الحقيقيّ، سواءٌ كانتِ القرينةُ داخِلةً في مفهوم المجاز كما هو رأيُ علماءِ البيان، أو شرطاً لِصِحّتِه واعتباره كما هو رأيُ علماء الأصول.

ثم إنّ لفظَ الكلام الإنشائيِّ دليلٌ على تحقُّقِ معناه في الخارج به، لأنّ لفظَ الإنشاءِ يوجدُ معناه في الخارج، ولفظَ الكلام الخبريِّ حاكٍ عما في الخارج، في الماضي أو في الحالِ أو في الاستِقبال، ولهذا يَتَوجَّهُ التصديقُ والتكذيبُ إلى الكلام الخبريِّ دونَ الإنشائيّ، لأنهما لا يَتَوجَّهانِ إلى المُتحقِّقِ في الخارج، وإنما يَتَوجَّهانِ إلى الحكايةِ عما في الخارج، فإن طابقت المَحْكيَّ فهي صادقة، وإن لم تُطابِقْ فهي كاذبة.

ثم إنّ أسماءَ الأعدادِ نصوصٌ في معانيها؛ لا تحتملُ غيرها، لأن الأعدادَ أنواعٌ مُتبايِنةٌ لا يَصدُقُ بعضُها على بعض، فإنّ الاثنَيْنِ لا يَصدُقُ على الواحِدِ والثلاث[1]، والثلاثَ لا يَصدُقُ على الاثنَيْنِ والواحد.

= وفائدتُه: معرفةُ حقائقِ الأشياءِ ومجازاتِها.
ثمَّ إنَّ «الوضعَ» مِنْ حيثُ هو قسمان:
معنويٌّ، كالكتابةِ والإشارةِ والعقدِ والنصب؛ فإنها تدلُّ على معاني، وإن كانت ليست بكلام عند النَّحْويين، فهي كلامٌ عند اللُّغويين.
ولفظيٌّ، وهو قسمان: شخصيٌّ ونوعيّ.
فالشخصيُّ: هو تعيينُ اللفظِ بمادَّتِه وجوهرِه لمعنىً، كوضع الحروفِ والجامدات. والوضعُ الشخصيُّ: هو ما يتبادرُ في الذهنِ عندَ الإطلاق.
والنوعيُّ: هو تعيينُ هيئةٍ إفراديةٍ أو تركيبيةٍ لمعنى».

(١) قوله: «الواحد والثلاث» سقط من الأصل، وكتب الناسخ في موضعه: «كذا»، ثم كتبه على الحاشية، ورمز بالحرف (ظ).

وبهذا يظهرُ أنّ الرجلَ إذا قالَ لامرأتِهِ من غير سَبْقِ طلاق: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، فقد أوجَدَ الطلقاتِ الثلاثَ بلفظِهِ الإنشائيِّ في الخارج، فيَمتَنِعُ أن يكونَ الواقعُ به واحداً أو لا يقعَ به شيءٌ أصلاً، كما زعمَ ابنُ تيمية: أنه كان في عَهْدِ النبيّ ﷺ وفي خلافةِ أبي بكرٍ وفي أوائل خلافةِ عُمَرَ رضيَ اللهُ عنهما واحداً، وزعمَ أنه لا يقعُ الآن به شيء، ولا يخفى على مَن له أدنى شعورٍ بقواعدِ كلام العرب: أن الأولَ قولٌ بصِحّةِ إطلاقِ الثلاثِ على الواحد، والأولَ والثانيَ قولٌ بجواز تخلُّفِ تحقُّقِ المعنى الإنشائيِّ في الخارج عن لفظِهِ الإنشائيّ، وكلاهما باطلٌ خارجٌ عن قانونِ لسان العرب.

* * *

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة التحقيق	٥
ترجمة الإمام المجتهد سلطان الأئمة في عصره علاء الدين البخاري	١٣
مشايخه	١٥
مصنفاته	١٥
ذكر بعض العلماء المعاصرين للشيخ العلاء البخاري	١٦
تلامذته	١٩
موقفه من ابن عربي الحاتمي	٢٤
موقفه من ابن تيمية	٢٤
وفاته رحمه الله تعالى	٢٩
صور الأصل الخطي	٣١
النص المحقق	٣٣
الأصل الأول	٤٦
الأصل الثاني	٦٣
الأصل الثالث	٧٤
الأصل الرابع	٧٧
فهرس المحتويات	٨٠